

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

RODOLFO DE FREITAS JACARANDÁ

**Pelas razões do Estado – O maquiavelismo e os arcanos da
estatalidade moderna**

CAMPINAS – 2008

RODOLFO DE FREITAS JACARANDÁ

Pelas razões do Estado – O maquiavelismo e os arcanos da estatalidade moderna

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes, como requisito para obtenção do título de doutor em Filosofia.

CAMPINAS - 2008

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

J116p Jacarandá, Rodolfo de Freitas.
Pelas razões do Estado: o maquiavelismo e os arcanos da
estatalidade moderna / Rodolfo de Freitas Jacarandá. - Campinas,
SP : [s. n.], 2008.

Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Machiavelli, Niccolo, 1469-1527. 2. Razão de estado.
3. Maquiavelismo. I. Moraes, João Carlos Kfourti Quartim de, 1941-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

(cn/ifch)

Título em inglês: For the reasons of State: the machiavellianism and the arcanum of
modern State

Palavras chaves em inglês (keywords): Reason of state

Machiavellianism

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes, Armando Boito
Júnior, José Oscar de Almeida Marques, Ester Vaisman,
Gilberto Bercovici

Data da defesa: 12-11-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

RODOLFO DE FREITAS JACARANDÁ

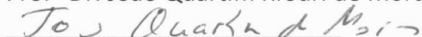
**Pelas razões do Estado – O maquiavelismo e os arcanos da
estatalidade moderna**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes, como requisito para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 12/11/2008.

Banca examinadora:

Profº Dr. João Quartim Kfourti de Moraes DF/IFCH/UNICAMP – Orientador



Profº Dr. Armando Boito Jr. DCP/IFCH/UNICAMP – Examinador



Profº Dr. José Oscar de Almeida Marques DF/IFCH/UNICAMP – Examinador



Profª Dra. Ester Vaisman UFMG – Examinadora



Profº Dr. Gilberto Bercovici FD/USP – Examinador



Suplentes:

Profª Dra. Lígia Osório IE/UNICAMP

Profª Dra. Andréia Galvão – UNIFESP

Profª Dra. Patrícia Vieira Trópia - PUCCAMP

DEDICATÓRIA

*À Carine, cujo
exemplo de vida
demonstra como os
nossos maiores
esforços ainda estão
longe de ser tão
grandes quanto
pensamos.*

AGRADECIMENTOS

Esta ocasião singular me permite agradecer:

Aos meus pais e meus irmãos pela generosidade de sempre.

Ao Profº Quartim de Moraes pelo suporte nos momentos mais difíceis e pelo exemplo de hombridade com que se destaca em nossas vidas acadêmicas. Sinto-me profundamente orgulhoso pelo tempo que tive para privar de sua companhia, nas aulas e nos encontros e colóquios do Grupo de Pesquisa em Direito e Estado.

À Profª Constança Marcondes César, da PUCCAMP, a quem devo muito.

À direção da UNIRON, em Porto Velho, que apoiou e financiou parte do meu trabalho em São Paulo, dando exemplo de como as IES privadas no país podem dividir maiores responsabilidades com a formação de seus docentes. Agradeço, especialmente, ao Fernando Prado e ao Sr. Juarez Prado e a D. Júlia Prado, pela dedicação pioneira à educação nas plagas de Rondon.

Aos amigos, aos muitos e bons amigos. Ao Vavá e ao Valdir, à Ju e ao Dayan e Elissa. Ao Valdir, pela boa disposição que nunca lhe faltou e da qual sempre me beneficiei – muitas vezes ele foi fundamental para que meu trabalho e minha vida andassem bem nos últimos anos. Ao Vavá e à Jussara, ficam as saudades pelo nosso bem ordenado e sossegado principado misto em Campinas.

Ao Renato, pela parceria numa nova modalidade de travessia das madrugadas: a leitura da tese. Amigos são para essas coisas. Agradeço, sobretudo, pelo apoio na revisão final do texto e, mais ainda, por me ajudar a compreender o quanto preciso progredir para aperfeiçoar minha produção textual. Amigos que nos ajudam a perceber como somos mais ignorantes do que pensamos são essenciais.

Ao Dayan e à Elissa, porque estiveram comigo desde sempre e gostaria que soubessem que me sinto muito feliz desde que a Sophia nasceu, pela vida nova que começou para todos nós.

Agradeço, por fim, à Lu e à Alice. Mas as duas não precisam dos meus agradecimentos e nem da minha tese, afinal, elas têm a minha vida. Vida que, por sinal, a partir de agora volta a ser um pouco mais delas do que sempre foi.

RESUMO

A idéia de razão de Estado foi, durante um século e meio, entre o século XVI e o XVII, um tema que exerceu grande influência no pensamento político moderno. Difícil de resumir em apenas um conceito, a razão de Estado foi utilizada para definir a capacidade de o poder soberano subtrair-se às obrigações e limites impostos pelas regras do direito ordinário para defender a ordem pública em casos de grave ameaça. A presente tese é uma pesquisa exploratória que visa a reconstruir os parâmetros das discussões que colocaram a razão de Estado no cerne do surgimento do próprio Estado. Proposta nos termos modernos que conhecemos por pensadores italianos do *quinhetos*, a razão de Estado tornou-se, por associações muito originais, sinônimo do pensamento de Maquiavel. Extrapolando a obra de Maquiavel, contudo, os principais teóricos da razão de Estado foram co-responsáveis por engendrar o vocabulário político da fundação do Estado na modernidade, e os elementos e técnicas que surgiram nos intensos debates decorrentes dos conflitos da época contribuíram para aprimorar as estruturas governamentais então em construção. A literatura franca e aberta da razão de Estado começou a declinar na segunda metade do século XVII, e os institutos que marcaram sua existência foram apropriados pela filosofia política normativa e pelos juristas pré-iluministas. Técnicas como a simulação e a dissimulação, o segredo, a necessidade, a crueldade e a mentira foram proscritas ou reconfiguradas segundo novos códigos de justificação do poder. Não é incomum encontrar referências ao fato de que as práticas da razão de Estado fazem parte de um passado do qual já nos livramos. Baseada na obra de pensadores contemporâneos como Michael Stolleis, Gianfranco Borrelli, Michel de Senellart, Yves Charles Zarka, Michel Foucault e Giorgio Agamben a presente tese demonstra como o desafio de pensar a sobrevivência das práticas da razão de Estado nos modelos políticos atuais corresponde ao próprio desafio, moderno por excelência, de entender a natureza do Estado e o modo como pensamos e agimos em nossa relação com o poder soberano.

Palavras-chave: Razão de Estado – Maquiavelismo – Estado

ABSTRACT

The idea of 'reason of State' was during one and a half century, between the XVI and the XVII, a theme of profound influence over modern political thought. Difficult to summarize in only one concept, the reason of State was used to define the ability of the sovereign power to break out from the obligations and limits imposed by the ordinary rules so as to defend the public order in situations of serious threat. The present work is an exploratory research that aims to rebuild the parameters of the discussions that set the reason of State in the core of the birth of the State itself. Put in the modern terms that we know from 1500s' Italian thinkers, the reason of State became, through very original associations, a synonym of Machiavelli's thought. Not restricted to Machiavelli's work, however, reason of State's main thinkers were co-responsible for creating the political vocabulary of the State's foundation in the modern age, and the elements and techniques that had appeared amidst the intense debates of the conflicts of their time contributed to improve the governmental structures then in construction. Open and direct literature about the reason of State began to decline in the second half of the 17th century, and the institutions that marked its existence were appropriated by prescriptive political philosophy and by Enlightenment jurists. Techniques like simulation and dissimulation, secret, necessity, cruelty and lie were proscribed or re-shaped according to new ways to justify power. Nowadays it is not unlikely to find references to the fact that the practices of the reason of State are part of a past already left behind. Based on the work of contemporary thinkers like Michael Stolleis, Gianfranco Borrelli, Michel de Senellart, Yves Charles Zarka, Michel Foucault and Giorgio Agamben, the present work shows how the challenge of finding evidence of the surviving practices of the reason of State in current political models corresponds to the very challenge, modern on its own, of understanding the State's nature and the way people think and act in their relationship with the sovereign power.

Keywords: Reasons of state – Machiavellianism – State

Sumário

Introdução – Considerações sobre a idéia de razão de Estado	1
1 Da salvação à segurança: Maquiavel e as origens do maquiavelismo	11
1.1 O tempo e o lugar da política moderna.....	11
1.2 A necessidade soberana	28
1.3 A república e <i>lo stato</i> em <i>O Príncipe</i> de Maquiavel	41
1.4 A idéia de soberania dividida e os conflitos por jurisdição do fim da Idade Média ..	55
2 Sobre o sentido da virada maquiaveliana e a superioridade do interesse público no fim da Idade Média	79
2.1 As artes de governar medievais: <i>regimen animarum</i> , poder pastoral e burocracia eclesiástica	79
2.2 Maquiavelismo, o direito público romano e a <i>ratio status</i> medieval	96
2.3 O humanismo renascentista italiano e o realismo político – Ratio x Jus	148
2.4 Os aristotelismos políticos e a busca por amparo conceitual no surgimento da <i>ragion di stato</i>	177
3 Estatismo	201
3.1 Razão de Estado e governo nos autores do século XVI	201
3.2 Adaptação e codificação técnica.....	237
3.3 Concorrência e equilíbrio europeu: <i>L'État de police</i> e a economia	285
3.4 Hobbes e o bloqueio à razão de Estado – O fim da polêmica	321
4 <i>Perpetua Necessitas</i>	347
4.1 <i>Vivere politico</i> na era da governamentalidade.....	347
4.2 Os guardiões da razão de Estado	384
Referências	401
Índice onomástico	419

Introdução – Considerações sobre a idéia de razão de Estado

Il faut Machiavellizer

Estienne Pasquier

The distinctive problem raised by reason of state is how such conduct as may be required to preserve the state's "health and strength" can be justified. The problem of justification need not arise. It does not arise where there is no awareness of an order imposing obligations on the individual and independent of, and in potential opposition to, the order of the collective. Where men identify themselves completely with the collective to which they belong, where they believe that the "health and strength" of the collective is not only the highest but the only moral imperative, the problem of reason of state does not and cannot arise. Even where this identification of the individual with the collective no longer obtains, the problem of justification need not arise if diplomatic-strategic conduct is given a consistently and exclusively naturalistic interpretation. If the conflicts of states are viewed as a necessity that men may perhaps decry but one from which they cannot escape, and if the means employed in these conflicts are considered as equally determined, the problem of justification does not arise. In threatening or in employing force - including nuclear force - the statesman merely acts as he is compelled to act. Robert W. Tucker

Apelos a reservas especiais de poder para a solução de conflitos emergenciais sempre estiveram na linha de frente das preocupações de teóricos e governantes na história do Estado moderno. A luta pela justificação dos excessos de poder ou a oposição a tais expedientes compõe um cenário onde a busca pela legitimidade ideal para o governo dos homens está em atrito permanente com certo desprezo pelo respeito à norma jurídica, cerne do constitucionalismo em voga no ocidente nos últimos séculos. As dificuldades de ajustamento da ação política à compreensão sobre seus limites é um tema central da estadística, que sempre espelhou o conflito entre os imperativos de hegemonia e equilíbrio nas relações de poder, dentro e fora das fronteiras estatais.

A idéia, contudo, de considerar justo usar qualquer meio necessário para salvar determinada comunidade, um reino ou um Estado é bastante antiga. Tal idéia foi um dos maiores desafios colocados em cena pela racionalidade política ocidental, tornando-se sem dúvida essencial para o surgimento do Estado moderno, e está na raiz das preocupações dos teóricos e governantes que não pararam de refletir sobre até onde é possível avançar na busca da manutenção do poder. Historiadores e filósofos sempre divergiram a respeito do fato de que uma grave ruptura colocou fim à sociedade medieval engendrando a sociedade de Estados atual. Novas formas (ou mesmo formas reinventadas) de domesticar o exercício do poder influenciaram significativamente as sociedades políticas como as conhecemos, suas estruturas e os processos de decisão que permitiram a expansão quase ilimitada de suas capacidades.

Como ponto de partida desse processo nenhuma idéia se difundiu tanto entre os pensadores de fim da Idade Média quanto a complexa noção de razão de Estado. Embora seja especialmente atraente defender graves cisões entre modelos que por muito tempo foram determinantes, também não são poucos aqueles que insistem em ver nas transições da baixa Idade Média para a modernidade um longo processo cujo termo não pode ser completamente divisado. O perigo de abordagens como essas, que reúnem intelectuais e pensadores de várias áreas, é ter como indiscerníveis grupos de fenômenos que se anulam em termos de importância. É essencial, de todo modo, demarcar limites tanto quanto explorá-los, sem perder de vista o que de fato é relevante.

No começo do século XX, o historiador alemão Friedrich Meinecke escreveu a obra que ainda é uma das maiores referências para o estudo do tema, *Die Idee der Staatsräson in der modernen Geschichte*. Concomitantemente, as lutas políticas da primeira metade do século serviram à eclosão de vários outros estudos revitalizando um debate que parecia esquecido. No entanto, graças à abrangência dos temas pertinentes à razão de Estado, e à conseqüente dispersão das interpretações ligadas ao conceito, não surgiu nenhuma teoria política que confrontasse a tese de Meinecke, que defendia a indissociabilidade entre a estatalidade moderna e a razão de Estado. Meinecke pugnava na década de 1920 que a razão de Estado é o próprio espírito do Estado voltado para o crescimento, para o desenvolvimento da força que pode sustentar sua autonomia. Uma série de erros trágicos na condução dessa potência teria levado ao caos da primeira guerra mundial – o caos da

enorme destruição provocada pelos exércitos nacionais e, sobretudo, na sua visão, o caos do Tratado de Versalhes, quando o direito internacional foi usado como instrumento para sufocar e humilhar o “espírito” dos Estados vencidos. Após a publicação de Meinecke, entre os autores que foram essenciais para a revitalização das pesquisas sobre a razão de Estado estiveram o italiano Luigi Firpo e, especialmente, Rodolfo De Mattei, cujos artigos escritos desde a década de 1930 sobre o tema foram compilados em 1979 no volume *Il problema della ragion di Stato nella età della Controriforma*. Dois grandes historiadores alemães do direito, que viveram nos Estados Unidos após a segunda guerra mundial, foram os responsáveis por estudos primordiais sobre a razão de Estado, no começo da segunda metade do século. Para Gaines Post, a razão de Estado é um princípio essencial da vida política, normalmente disciplinado pelo direito, traduzindo a superioridade do interesse público sobre o privado, desde o século XII. Post é um árduo defensor da idéia de que a existência de uma *ratio status* medieval é uma prova de que não houve grandes rupturas na formação do Estado moderno. Expus sua visão no capítulo 2 como um paradigma contrário ao de Meinecke, e aproveitei suas brilhantes exposições para abrir uma discussão breve sobre a diferença entre direito romano público e privado e sua influência na Idade Média.

Na base da conclusão desta pesquisa está o pensador italiano contemporâneo Giorgio Agamben, que utilizou algumas categorias do direito romano em seus estudos sobre o estado de exceção na atualidade, julguei relevante abordar alguns aspectos do *ius civile* que poderiam apontar conexões entre a razão de Estado e as expectativas por disciplinar seus efeitos no direito atual.

Os textos de Post – muitos publicados ainda na primeira metade do século XX – incentivaram estudos muito semelhantes aos seus e que se tornaram célebres algumas décadas mais tarde, dentre os quais se destaca *Os dois corpos do rei*, de Ernest Kantorowicz, de 1957. Na linha do raciocínio de Post, Carl Joachim Friedrich publicou em 1953 nos Estados Unidos o livro *Constitutional reasons of state*, aumentando o alcance das conclusões de Post, estendendo a existência dos princípios da razão de Estado para o surgimento do cristianismo. Friedrich defendeu que a razão de Estado era o conjunto de justificativas para usar o poder fora do direito que existe desde que existem as pressões moralizadoras para a própria atividade justificante. Apesar do longo alcance de várias

dessas teses, a maioria permaneceu restrita à categoria de capítulos marginais na história do direito na modernidade.

Somente na década de 1970 um número considerável de pesquisas, em alguns centros europeus, surgiu para reconstruir a história das discussões em torno da idéia de razão de Estado no século XVI e XVII, e perscrutar a sobrevivência das práticas da razão de Estado nos modelos políticos contemporâneos¹.

O primeiro pensador a propor essa mudança, e em quem fundamentei parte de minhas pesquisas, foi Michel Foucault. Foucault colocou no centro de alguns de seus trabalhos as origens do poder de Estado na modernidade e suas transformações e adaptações contemporâneas, lançando mão da idéia de razão de Estado. Os trabalhos que registraram seus resultados foram os cursos consagrados àquilo que ele chamou de macro-física do poder, proferidos no Collège de France em 1976, "*Il faut défendre la société*", em 1978, *Securité, Territoire et population*, e em 1979, no curso *Naissance de la biopolitique*. A atenção especial dedicada por Foucault à idéia de razão de Estado e aos mecanismos utilizados por seus técnicos visava reconstituir os termos da centralização de poder pela instituição estatal, bem como analisar de que modo essa concentração foi acompanhada de uma progressiva inclusão da vida dos indivíduos nos cálculos da estatística. Suas considerações incentivaram novos e relevantes estudos sobre a razão de Estado entre pesquisadores de várias partes, particularmente na França, Alemanha e Itália.

A preocupação geral das pesquisas realizadas nos últimos trinta anos gira em torno da reconstituição histórica do conjunto temático proposto, com pouquíssimos estudos sobre a razão de Estado em nossos dias. Embora estejamos longe do estado de incertezas que assolou as cidades-Estado italianas do Renascimento, não é difícil constatar que certos problemas nos mantêm presos ainda – salvo qualquer espécie de anacronismo – num horizonte muito semelhante de reflexão sobre as fronteiras do justificável em termos de poder. Nesse sentido, a forma como as discussões e teorias sobre a razão de Estado

¹ Para uma bibliografia exaustiva sobre as publicações a respeito da razão de Estado desde a segunda metade do século XIX, cf. BORRELLI, Gianfranco. **Bibliografia saggistica sulla letteratura della ragion di Stato**. In: Bolletino dell'Archivio della Ragion di Stato, 1. 1993. pp. 15-92. Disponível em www.filosofia.unina.it/ragiondistato; Acessado em 19 de setembro de 2008; e BORRELLI, Gianfranco; DINI, V. **Aggiornamento bibliografico 1900-1996**. Bolletino dell'Archivio della Ragion di Stato, 3, 1995, pp. 107-118. Disponível em www.filosofia.unina.it/ragiondistato; Acessado em 19 de setembro de 2008. Embora a pesquisa que compõe esta tese tenha sido realizada ao longo dos últimos quatro anos, verifiquei cada endereço de internet citado e atualizei a data segundo o último acesso, para constatar o que ainda está on-line.

despontaram na formação dos principais estados europeus é uma fonte de estudos de imenso valor.

Acompanhando um cenário traçado por Yves Charles Zarka, na França e na Itália o conceito de razão de Estado é inafstável do processo de surgimento do próprio Estado. Na Alemanha o objetivo dos autores que especularam sobre o conceito teria sido assegurar a perpetuação de uma ordem social e jurídica que não tem nada a ver com o Estado moderno, baseada na estrutura de principados constitutivos da força imperial. Na Espanha, a difusão da idéia foi marcada pelo contraste entre a ideologia da grandeza quase-teológica do destino nacional e a realidade do declínio político, econômico e militar do país. Na Inglaterra, graças à pejorativa difusão elisabetana da imagem da política florentina, a razão de Estado praticamente esteve, desde sempre, associada ao banditismo na vida pública. Nos últimos dois séculos, o tema esteve pressionado pelo direito liberal de origem contratualistas e suas pretensões universalistas, mas não deixou de existir².

A maior parte das acusações que envolvem o surgimento das práticas de razão de Estado recai sobre Nicolau Maquiavel e a doutrina do maquiavelismo, surgida nas repercussões de sua obra, mais particularmente nas reações a *Il Principe*. Foucault não acreditava que Maquiavel estivesse absolutamente consciente de uma inovação tão grande quanto a centralidade do controle dos negócios políticos pelo Estado e as minúcias de sua difusão pelo tecido social. Contudo, é inegável o papel exercido por Maquiavel e pela imensa quantidade de autores que em torno de seu trabalho teorizaram, negaram ou reinventaram a estadística moderna. Para alguns, a verdadeira revolução da política moderna é o próprio Maquiavel. Para outros, ele é parte de uma engrenagem mais ampla, da qual uma aproximação maior acaba por revelar um ambiente rico em especulações e teorias que originaram alguns dos parâmetros modernos para as reflexões que ainda conduzimos sobre o poder político.

O que as especulações em torno de Maquiavel permitem divisar são as origens modernas da idéia segundo a qual é possível lançar mão de um poder específico de Estado para garantir a sobrevivência dele mesmo, em nome de fins superiores àquilo que ele

² ZARKA, Yves Charles. **Crise et réappropriation discursive: l'usage de l'aristotélisme dans les traités de la raison d'État**. pp-313-325. p. 315. In: BALDINI, Enzo [org]. **Aristotelismo politico e ragion di Stato**. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995.

sacrifica. O problema surge quando aquilo que é sacrificado é exatamente aquele “fim superior” que se pretendia salvar.

A razão de Estado, porém, devido à polifonia um tanto incoerente de tratados e textos que fundamentaram seus princípios, dificilmente pode ser encerrada em apenas um conceito. As melhores tentativas a tomam pela reunião de um conjunto de técnicas governamentais extraordinárias, formando o núcleo das definições as técnicas mais consagradas como o segredo, a mentira, a utilidade pública, a justificabilidade dos meios em razão dos fins, a simulação e a dissimulação, a emergência que se sobrepõe à normalidade da lei, etc. O que todas essas técnicas têm em comum é o fato de serem utilizadas de acordo com justificativas de conservação e engrandecimento do bem público que se demonstrem imprescindíveis, embora funcionem suprimindo os pressupostos daquilo que se dispõem a preservar.

Os cálculos em torno desse jogo de supressões formam os conflitos de aceitação e repulsas que devem ser pacificados pela governabilidade – um complexo intrincado de razões que compõem um sistema aparentemente não ideológico, e que estaria inserido nos fundamentos da estatalidade. A palavra “estatalidade” faz referência à oposição entre as operações de poder que funcionam sob as justificativas de conservação e engrandecimento do Estado e o próprio objeto “Estado”. A distinção é importante para marcar alguns limites entre os discursos que forçam a utilização do “poder de Estado” e suas reservas e aqueles que se posicionam de modo a justificar a existência real do Estado. Não creio que possa ter havido razão de Estado sem Estado, mas entendo que se possa usar a força liberada pela razão de Estado sem que, necessariamente, seja o Estado, ou qualquer de seus órgãos ou representantes, o responsável direito pelas ações a seu poder atribuídas.

Foucault, contudo, se distanciou de uma visão essencialista do problema, por meio da qual certas práticas seriam tratadas como fundamentos indissociáveis da estrutura do Estado. Ele via na razão de Estado o desdobramento de mecanismos construídos para consolidar operações de reserva de poder que se tornaram cada vez mais inacessíveis às pressões sociais e à participação popular. Os critérios utilizados para que tais operações fossem justificáveis não colocavam em lados opostos, contudo, Estado e sociedade civil, ou as condições deontológicas do direito e as tarefas teleológicas da política. Proposto nesses termos o problema da razão de Estado apareceria, de certo modo, diminuído em seu

alcance. Foucault viu na razão de Estado a transição da forma de um poder medieval dominante para o poder político moderno, cuja institucionalização e reificação do Estado são apenas alguns dos reflexos mais bem sucedidos da tarefa de governar os homens.

Desde o começo dos anos 1980 dois grandes grupos de estudiosos europeus se destacaram na publicação de trabalhos sobre a razão de Estado, e seus resultados são o suporte desta pesquisa. Um desses grupos surgiu no CNRS, na França, conduzido por Yves Charles Zarka, Dominique Reynié e Christian Lazzeri, entre outros. Alguns dos pesquisadores do CNRS foram assistentes de Foucault, como Pasquale Pasquino e Alessandro Fontana, e parte de suas pesquisas nos anos 1980-1990 estenderam o programa iniciado por Foucault. Michel de Senellart também auxiliou Foucault nos cursos no Collège, e seus trabalhos alcançaram uma extensão e reconhecimento ainda maior que o de seus colegas. As pesquisas de Senellart e de Maurizio Viroli são uma ponte para associar os pesquisadores franceses da razão de Estado a alguns historiadores das idéias políticas na Inglaterra, especialmente Quentin Skinner e J. G. A. Pocock, especialistas no humanismo renascentista italiano e em Maquiavel. É provável que o interesse pelo maquiavelismo tenha unido os dois grupos, que publicaram alguns volumes em conjunto e que serão explorados neste trabalho. Na Itália, o centro de pesquisa mais importante sobre a razão de Estado é um grupo multi-institucional dirigido por Gianfranco Borrelli, que publicou durante as últimas duas décadas um periódico chamado *Archivio della ragion di Stato*. Os trabalhos do *Archivio della ragion di Stato* estão publicados em boletins anuais desde 1993, disponíveis eletronicamente, e em três *Quaderni*, reunindo pesquisas sobre sub-temas da razão de Estado, apresentadas em congressos realizados entre 1996 e 2001. Entre os pesquisadores que fazem parte do *Archivio della ragion di Stato* e que serviram de base para a minha pesquisa estão o próprio Borrelli, Alessandro Arienzo e Paolo Napoli³. O principal pesquisador alemão contemporâneo da razão de Estado que utilizei foi Michael Stolleis, que contribuiu tanto para as pesquisas dos autores franceses citados, quanto para o *Archivio della ragion di Stato*. Stolleis exerceu sobre a pesquisa da razão de Estado um papel semelhante ao de Enzo Baldini, cuja independência serviu a várias faces da problemática histórica apresentada. Baldini foi o responsável pela organização de um

³ Devo ao professor Alessandro Arienzo o acesso ao material completo do Archivio, indisponível no Brasil, até onde pude constatar.

grande congresso em 1992 sobre o tema “Aristotelismo político e razão de Estado”, cujas colaborações foram extensamente aproveitadas no segundo capítulo desta pesquisa.

Embora o projeto desses trabalhos citados seja extenso, creio que podem ser resumidos em duas frentes: as pesquisas que procuraram melhorar nosso entendimento sobre as técnicas de controle social elaboradas a partir da razão de Estado, e aquelas que se dedicaram a mostrar como a razão de Estado esteve na base de formação das teorias que justificaram o exercício do poder soberano na modernidade. O primeiro grupo de pesquisas parece mais voltado para uma compreensão da práxis política e das técnicas governamentais inspiradas na razão de Estado, enquanto a outra perscruta a relação entre direito, filosofia moral e filosofia política, especificamente no que concerne aos modelos de justificação normativa do poder soberano. Evidentemente, a elaboração de modelos de racionalidade governamental e das práticas que lhes são correspondentes implicou, quase sempre, durante os primeiros séculos modernos, debater os fundamentos jurídicos do poder. Pretendo me deter, sempre que possível, nas duas formas de abordar a razão de Estado, enquanto estiver reconstruindo o roteiro histórico da razão de Estado. Mas reconheço que a extensão das práticas associadas ao tema tenha colocado obstáculos à dimensão da pesquisa. Dediquei o item 3.3, *Adaptação e codificação técnica*, apenas a esse tópico, deixando para outro momento maiores explicações sobre cada um dos principais mecanismos da *ragion di Stato*. Há trabalhos extensos sobre esse ponto em vários dos autores que citei, e quando julguei relevante fiz menção a estudos específicos sobre o segredo ou a mentira na política de Estado, p. ex. Na maior parte desta pesquisa, o esforço principal é o de apreender, na diversidade das formas da razão de Estado, um mecanismo geral que estivesse agindo em todos os locais onde ela esteve funcionando como discurso de combate em meio a conflitos reais, circunscrevendo a amplitude da busca ao cenário europeu da formação dos primeiros Estados modernos, durante as transições do Renascimento italiano e as crises da Reforma, até a primeira metade do século XVII.

O objetivo central da minha análise será avaliar o reconhecimento da tese segundo a qual a razão de Estado é um *locus* privilegiado para entender a formação do Estado moderno, a partir da consolidação de um domínio público institucional por sobre as prioridades da vida privada e da ética individual. A razão de Estado, compreendida desse modo, esteve agindo na formação de um campo de saber autônomo para a política moderna,

bem como serviu de referência para pensadores compenetrados na tarefa de refletir sobre algumas das estruturas fundamentais para o governo das coletividades na modernidade.

A relação entre Maquiavel e o maquiavelismo é uma parte intrincada desse processo. Se Maquiavel foi um dos maiores responsáveis pela divisão entre duas moralidades distintas para favorecer a condução dos negócios do governo – medida que teria afastado a ética da política –, a forma como sua obra foi associada à razão de Estado é um testemunho sobre o conflito entre filosofia moral e filosofia política que está na base da estatalidade moderna. Seguindo esses aspectos, explorar o surgimento do maquiavelismo desde Maquiavel obedece ao roteiro que propõe uma linha contínua entre o pensador florentino e as hipotéticas rupturas que teriam dado origem ao Estado moderno. Apesar de me prolongar em Maquiavel, enfatizei a relação entre o pensador florentino e os fundamentos do maquiavelismo. Deixei de considerar sua obra como um todo, e abri mão de contar com estudiosos importantes como Claude Lefort, Leo Straus, Isaiah Berlin ou mesmo Gramsci, na tentativa de não perder o contato com a relação entre a tradição moralista dos *specula* dos príncipes, as repercussões a *O Príncipe* e a carreira do maquiavelismo – os momentos em que me estendi até uma análise dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* foi com o interesse de esclarecer algum argumento importante para aquela iniciativa primordial. Para dar cumprimento a essa meta, detive-me nos pesquisadores que aliaram a recomposição do cenário político do humanismo florentino e as influências que Maquiavel teria exercido nele, com conseqüências diretas para o maquiavelismo. Assim, foi relativamente útil perscrutar a tese do republicanismo de Maquiavel, mas com a atenção maior de analisar suas contribuições para o significado moderno de Estado e a *ratio* constitutiva deste, em vez de me dedicar a apresentar um estudo completo das contribuições do secretário florentino para a filosofia e a ciência política moderna.

Além de explorar esse percurso, me preocupei com as conseqüências mais graves advindas da constatação de que a razão de Estado, com seu conjunto agressivo de técnicas e operações para a defesa da liberação de certo poder de Estado sem reservas é indissociável da própria existência do Estado.

Nesses termos, apesar de aceitar, à guisa de hipótese, terminar a pesquisa histórica com Thomas Hobbes, seguindo um consenso que aponta um declínio da razão de Estado na

teoria política no fim de século XVII, não deixarei de indagar sobre a continuidade do programa de domínio traçado pelos pensadores da razão de Estado na atualidade. Não tenho em mente a pecha de revelar aquilo que alguns discursos democráticos pretendem esconder nas dobras da tecnologia normativa que se interpõe entre o poder popular e as autoridades públicas. Pretendo expor algumas conclusões que indiquem os meios pelos quais as operações que estavam sendo pensadas no limiar do século XVI entre os teóricos da razão de Estado foram reformulados para estender e aprimorar o alcance do poder soberano nos dias de hoje.

Apontarei no capítulo 4, a título de conclusão, a partir de estudos de Foucault e Giorgio Agamben, alguns mecanismos pelos quais são perpetuadas assimetrias nas relações de poder em face do Estado cujo esforço de justificação se ampara nos dias de hoje na defesa da igualdade e liberdade dessas relações. Por que as sociedades modernas convivem atualmente com a crença de que somente por meio de uma profunda desigualdade nas relações sociais de força e poder os preceitos de uma sociedade democrática podem ser preservados? O maior reflexo dessa crença parece ser o recrudescimento de legislações repressivas em países democráticos que abalam os direitos individuais e coletivos. Mas essa forma de ofensa direta e declarada ao que seria considerado um patrimônio democrático das nações é um privilégio teórico com o qual os críticos não podem contar sempre. Embora a prisão norte-americana de Guantánamo tenha trazido à luz os arcanos de um poder obscuro e terrível, compreender como opera no cotidiano a inclusão da vida dos indivíduos em mecanismos que excluem de sua existência as possibilidades que por esse mesmo poder lhe são garantidas é bem mais difícil. É preciso, portanto, perscrutar os processos de justificação em nome dos quais são aceitos ou tolerados os códigos de força e violência que de razão última dos negócios políticos periodicamente ameaçam se tornar rotina nas relações *intra* e *inter* estatais. Efetuarei, ao final, uma breve crítica à razão de Estado que atua nos dias de hoje na produção da dependência das pessoas que surge como insuperável diante de um poder presumivelmente público que não cessa de advogar a causa de seus direitos – um esboço sobre as técnicas e a história do emprego da razão de Estado original na formação da política moderna pode ajudar a encontrar as razões mais bem sucedidas desse processo.

1 Da salvação à segurança: Maquiavel e as origens do maquiavelismo

1.1 O tempo e o lugar da política moderna

A crença nas capacidades individuais foi o grande mote da Renascença cultural da península italiana nos séculos XV e XVI. De acordo com Quentin Skinner, duas questões desenvolvidas pelos humanistas medievais representam bem essa idéia: o homem pode atingir o mais alto nível de excelência, e o pode fazer por meio da educação⁴. Como consequência imediata dessas idéias tornou-se urgente rejeitar, em primeiro lugar, a concepção agostiniana da natureza de Deus e a relação inalcançável do homem com o

⁴ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Martins fontes, 1996. p. 111-112. O livro de Skinner é um empreendimento que favoreceu bastante o ressurgimento de análises históricas do pensamento político moderno na Inglaterra e nos Estados Unidos, em fins da década de 1970. Sua ênfase em Maquiavel, no Renascimento italiano e na Reforma compõe o traço geral de sua obra que no original foi publicada em dois volumes. Seu objetivo principal é reconstituir o surgimento do Estado moderno a partir dos primeiros autores que reformularam o pensamento político desde o século XII, com a redescoberta dos textos de Aristóteles na Europa. Sua conclusão sobre o que é e quando surge definitivamente o conceito de Estado moderno despertou a fúria de certa crítica anglicista reforçada pelas conclusões que apontam a origem teórica da soberania moderna em Bodin (e não em Hobbes). O tipo de trajetória e metodologia utilizada por Skinner são inspiradas numa outra grande obra, do professor francês Pierre Mesnard, **L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle**, que ele pretendeu atualizar. Seguirei de perto as indicações de Skinner quando citar *en passant* o processo político da reforma protestante e como ela contribuiu no contexto do desenvolvimento do maquiavelismo. Também acompanharei seus estudos para a definição do humanismo renascentista do século XVI e XVI e para a relação entre Maquiavel e os humanistas italianos. Para uma breve, mas relevante crítica a **As fundações...**, cf.: TARCOV. Nathan. **Review: Political Thought in Early Modern Europe, II: The Age of Reformation**. *The Journal of Modern History*, Vol. 54, No. 1. (Mar., 1982), pp. 56-65.

Criador ou mesmo com uma modificação positiva do seu estado íntimo. Francesco Petrarca – com o tratado *De sua ignorância*, de 1367, a partir de uma leitura de Cícero – e seus sucessores subverteram esse princípio, construindo uma via humanista para a excelência moral.

Uma extensa série de textos discutindo a aquisição da *virtus* pelo homem foi produzida por autores como Pico della Mirandola, em 1484, antecedido, por exemplo, por Pier Paolo Vergerio, com o manual *Das boas maneiras*, de 1402, Bartolomeu della Fonte (1446-1513), com *Oração de elogio à oratória*, Giannozzo Manetti, com *A miséria do homem*, de 1454, e outros autores como Salutati, Bruni e Alberti.

Os humanistas da Renascença revigoraram o paralelo clássico entre *virtus* e *fortuna*, assumindo cada vez mais a tese petrarquiana de que o próprio homem é a única criatura capaz de “vencer qualquer obstáculo” e “refazer o mundo social para adequá-lo aos seus desejos”, controlando seu destino⁵, o que propunha, de forma acentuada, uma mudança do homem na maneira de se relacionar com seu ambiente, usando suas forças para alterá-lo, e a *virtus* para vencer a *fortuna* (*virtus vince fortuna*). Tais autores, contudo, ressalta Quentin Skinner, permaneceram presos a uma idéia clássica de *virtus*, insistindo na doutrina principiologicamente cristã segundo a qual a *virtus* evita os vícios porque estes são por natureza maus, e que se deve buscar as virtudes porque são naturalmente boas. A presença forte e definidora do papel da natureza na vida humana explica porque Nicolau Maquiavel, ao escrever, ainda está bastante tomado pela perspectiva de uma relação intrincada e indissolúvel entre a fatalidade do destino e as contas acerca de sua potencial liberdade de ação⁶.

O professor francês Pierre Mesnard elaborou uma análise do pensamento de Maquiavel partindo da questão clássica sobre se sua obra seria um esboço a favor da tirania

⁵ Ibid., p. 115.

⁶ Com relação às obras de Maquiavel citadas neste trabalho: MAQUIAVEL, Nicolau. **Il Principe** (*De principatibus*) Edizione a cura de Luigi Firpo. Torino: Einaudi Editore, 1972; **Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio**. Tutte le Opere de Niccolò Machiavelli. A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971; **Della arte della guerra**. Tutte le Opere de Niccolò Machiavelli. A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971. Uso as seguintes traduções para o português: MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1996. MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Outras versões da obra de Maquiavel utilizadas serão citadas a cada aparição. Para referências rápidas em notas farei uso da sigla *Pr* para designar *O Príncipe*, seguida do respectivo capítulo onde consta a citação. Confrontei as edições acima com versões disponíveis por meios eletrônicos, e que serão citadas quando for o caso.

ou o bem justificado motivo para uma política inovadora, mas acabou destacando o papel do florentino como grande humanista, embora suas crenças apontassem para certa desconfiança com relação à bondade humana.

Para Mesnard, os fundamentos metafísicos do sistema maquiavélico revelam um pensador compenetrado no misticismo paduano e de Averróes, o que se reflete no seu extremo pessimismo⁷. Tal percepção das coisas deriva da concepção de um mundo criado com tal massa completa que, através da história, apenas muda de mãos, não existindo nem progresso nem novidade real no mundo natural; a crença nos prodígios, comum à época, é, no entanto, contra o progresso humano, descortinando uma desesperança cujo mais exato reflexo é a natureza completamente instável da existência. E se a instabilidade é o destino da humanidade, como remediá-la? Essa, para Mesnard, sempre foi a questão chave do pensamento de Nicolau Maquiavel. Isso porque, apesar de seu pessimismo, Maquiavel defendia que entre os caprichos da *fortuna* e a liberdade do homem cabia a este último negociar bem a sua parcela de capacidade de ação⁸.

Maquiavel conclui que a natureza tem seu curso, mas que é possível lutar para oferecer-lhe resistência. Esse é o papel do governante, que deve conter os súditos e, compreendendo a *fortuna* e aprendendo a lidar com ela, instaurar um controle firme sobre a contingência⁹. Nada melhor para entender a *fortuna* do que estudá-la e também os seus efeitos sobre a civilização humana. Eis o que leva Maquiavel a criar um *estudo experimental do governo da fortuna*¹⁰, usando a história como laboratório de experiências onde o governante deve analisar o passado e procurar, no que lhe couber, conduzir seu destino.

O fato é que a instabilidade política da época de Maquiavel não lhe deixava muitas opções, sobretudo porque como homem de ação era pouco inclinado a concessões idealizadoras, *preocupado que estava com a dinâmica objetiva do poder*¹¹. O substrato real do sistema maquiavélico, descrito por Mesnard, era um cenário típico onde o embate de

⁷ MESNARD, Pierre. **L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle**. Troisième édition. Paris: Vrin, 1977. p. 20.

⁸ *Pr*, cap. XXIV.

⁹ **L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle**. Para Mesnard a ciência política em Maquiavel seria *l'art de tirer du contingent sa part de rationalité*. op. cit., p. 34.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ QUARTIM DE MORAES, J. **A justificação do tiranicídio no pensamento proto-liberal de Juan de Mariana**. Coleção Primeira Versão, IFCH/UNICAMP. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1993. p. 12.

forças desgastava, enfraquecia e destruía as relações sociais constituídas, cada vez mais rapidamente. Exemplo contemporâneo a Maquiavel foi o principado de Urbino¹², que durante sua vida viu mais de dez dominações diferentes. E mesmo Florença, sua cidade, que passou do regime republicano com instituições fundamentais para um regime de autoridade pessoal, hereditário e aristocrático (os Médici), e deste para o regime legal de Soderini até o regime sentimental e demagógico de Savonarola. “Em menos de 40 anos a constituição foi seis vezes reformada: 1490, 1494, 1495, 1502, 1512, 1527, fora os complôs, golpes de Estado, exílios, banimentos, etc., tornando mais sensível a atmosfera de insegurança”¹³.

Aprender a compreender as circunstâncias e reagir o mais imediatamente possível a elas era uma exigência para os homens políticos. Durante os encontros que definiram a eleição do Papa Júlio II Maquiavel teria ouvido de Soderini que ela poderia trazer grandes benefícios a Florença, desde que o papa soubesse “agir de acordo com a exigência dos tempos”. Uma referência similar pode ser encontrada em *O Príncipe* acerca de Pandolfo Petrucci, senhor de Siena, responsável por uma política de animosidades constantes com relação a Florença. Maquiavel foi enviado em missão diplomática para sondá-lo sobre suas intenções e registrou em suas anotações a resposta de Petrucci: “Desejando cometer o menor número possível de erros”, respondeu ele, “conduzo meu governo dia a dia, e arranjo meus negócios hora a hora; pois o tempo é mais poderoso que nosso cérebro”¹⁴.

Skinner é enfático sobre esse ponto ao insistir que o cerne de sua compreensão sobre a liderança política foi sem dúvida a constatação da debilidade básica dos governantes de seu tempo quanto à inflexibilidade diante das mudanças, sendo a atitude oposta o preparo para alterar as ações de governo assim que for exigido pelas

¹² **L’essor de la philosophie politique au XVI^e siècle.** op. cit., p. 34.

¹³ Ibid., p. 28-29.

¹⁴ SKINNER, Quentin. **Maquiavel.** Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988. p. 32. O livro de Skinner descreve de forma breve, mas com bastante apuro, a trajetória intelectual de Maquiavel. Ele compartilha a visão de alguns autores que enfatizam uma visão humanista do pensador florentino, inserido na tradição republicana. Especialmente Hans Baron, J.G.A. Pocock e Felix Gilbert. À exceção da principal obra de Hans Baron, *The crisis of the early italian renaissance*, os principais livros dos outros dois autores foram usados neste texto. Procurei a contribuição de Baron através de vários artigos também citados por Skinner e que são partes de *The crisis of the early italian....* Meu objetivo não é reproduzir a essência desses estudos, apenas assinalar questões que serão importantes para a compreensão das origens e extensão do maquiavelismo. Posicionamentos contrários a esses autores serão abordados nos pontos mais polêmicos. Para uma biografia intelectual mais detalhista de Maquiavel cf.: DIONISOTTI, Carlo. **Machiavellerie.** Torino: Einaudi Editore, 1980.

circunstâncias. Embora a luta contra a instabilidade da *fortuna* indicasse a *virtù* dos maiores líderes, era preciso saber reconhecer quando não havia condições de dobrar o destino diante das dificuldades apresentadas. Neste caso, caberia ao governante saber quando ser duro e controlador, e quando se abster e mudar os rumos. As metáforas da raposa e do leão utilizadas por Maquiavel servem como exemplo desse dualismo da ação política¹⁵.

A origem da metáfora é um texto de Plutarco em que faz referência ao general espartano Lisandro, morto em 395 a. C., que teria justificado suas ações políticas com a seguinte máxima: *Laddove la pelle del leone non è sufficiente, bisogna indossare la pelliccia della volpe*¹⁶. Plutarco coloca Lisandro no mesmo plano do ditador romano Sila, acusado de possuir uma astúcia *volpina* que lhe permitia agir segundo o princípio de que o astuto e o forte devem se ajudar, quando um ou outro não for o bastante. O autor romano está preocupado com definir se a justiça ou a religião subordinam a política, ou se esta última aceita o engodo e a simulação da verdade caso o fim em vista seja considerado lícito. Para Michael Stolleis, é um problema parecido que ressurgirá na Idade Média dissolvendo a unidade medieval da religião e da ordem civil feudal¹⁷.

A herança clássica dos historiadores romanos, contudo, aparecia os olhos dos renascentistas sobrecarregada de advertências respeitosas quanto aos poderes da *fortuna*, nem sempre vista como deusa má. Temer e respeitá-la era questão de sabedoria, sobretudo porque os favores da *fortuna* eram almejados por todos: a honra, a riqueza, a influência, o

¹⁵ Maquiavel discute o uso da metáfora numa carta a Vettori, de 20 de agosto de 1513, ao tempo em que estava escrevendo *O Príncipe*. Cf.: RIDOLFI, Roberto. **Biografia de Nicolau Maquiavel**. São Paulo: Musa Editora, 2003. p. 170-171. “In one perspective, the lion stands for virtù, the power to dominate contingencies, the fox for *prudenza*, the power to manipulate them”. POCOCK, J. G. A. **Machiavelli in the Liberal Cosmos**. *Political Theory*, Vol. 13, No. 4. (Nov., 1985), pp. 559-574. p. 562. O “leão” e a “raposa” são utilizados no capítulo 18 de *O Príncipe*: “Sendo adunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il lione; perché il lione non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e lione a sbigottire e' lupi.” A referência foi usada no *De Officiis*, de Cícero: “Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur. De iustitia satis dictum.” CICERO, Marcus Tullius. **De officiis**. I, 13, 41. Versão eletrônica disponível em <http://www.intratext.com/IXT/LAT0102/>; acessado em 19 de setembro de 2008. Para um estudo que defende uma relação mais amigável entre Cícero e Maquiavel cf.: COLISH, Marcia. **Cicero's De Officiis and Machiavelli's Prince**. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 9, No. 4, Central Renaissance Conference. (Winter, 1978), pp. 80-93. O objetivo da autora em aproximar o *De Officiis* e *O Príncipe* é traído neste ponto, onde Maquiavel nitidamente se opõe a Cícero.

¹⁶ STOLLEIS, Michael. **Stato e ragion di stato nella prima età moderna**. Collezione di testi e di studi. Bolonha: Il Mulino, 1998. p. 13.

¹⁷ Ibid., p. 14.

poder e a glória. A melhor forma de alcançar tais objetivos era encontrar meios de ser favorecido por ela. Aqui o conceito de *virtù* e seus derivativos exercem função especial. Skinner se inclina por uma tradução mais próxima da idéia de virilidade, embora seja corrente compreendê-la em relação a cada atividade específica. *A virtù é um atributo dos homens viris*¹⁸.

Para entender o contexto diante do qual Maquiavel altera o sentido da proposição clássica sobre os valores próprios ao homem político, J. G. A. Pocock aprofunda a investigação de uma relação entre fortuna e *virtù* que admita a importância da história e de seus significados distintos para o cristianismo e a antiguidade romana. Para o pesquisador de Cambridge nem gregos nem romanos possuíam muitos motivos para esperar algo novo do futuro para a humanidade¹⁹. A lacuna deixada pela falta de grandes idéias ou teorias acerca dessa ausência de expectativas era preenchida por uma visão cíclica dos eventos no mundo, interpenetrada por critérios que buscavam os benefícios advindos da boa sorte que porventura pudessem atingir alguns. O monoteísmo salvacionista cristão reorganizou e transformou a temporalidade em função da esperança da eternidade, à qual se submeteria o homem consciente de seu passado de culpa, que o teria lançado errante no mundo até seu julgamento por Deus após a morte. A vida do homem era interpretada como uma série de eventos temporais e atemporais, que o vinculavam não só à formação da própria humanidade, mas do planeta como um todo, do nascimento até a morte. Sua vida recebia significado por meio da atemporalidade que precedia sua existência e daquela que deverá advir após sua morte.

Time was organized around the actions which an eternal agent performed within it; these actions formed a sequence whose meaning appeared in

¹⁸ SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. op. cit., p. 46. Cf. GILBERT, Felix. **On Machiavelli's Idea of Virtù**. Renaissance News, Vol. 4, No. 4. (Winter, 1951).

¹⁹ POCOCK, J.G.A. **The Machiavellian moment – Florentine Political thought and the Atlantic republican tradition**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, [1975] 2003. p. 31. Esse livro é a tentativa de Pocock de reconstituir não as idéias de Maquiavel, mas o momento histórico em que elas surgiram e suas maiores influências. A tese geral envolve considerar que há uma ruptura moderna por excelência na política com a assunção, na Itália, de uma forma republicana de governo que não se identifica com seus pressupostos medievais, e que só foi possível pela materialização do projeto de uma sociedade fundamentada no pressuposto aristotélico de que a natureza do homem é política e deve ser trabalhada para lutar contra a irracionalidade e a insegurança do mundo. Seu reconhecimento teve de enfrentar a resistência do sistema de pensamento cristão que negava a possibilidade das grandes realizações humanas no mundo secular. Coube aos pensadores florentinos, segundo Pocock, lidar com os poucos elementos à disposição numa atmosfera intelectual limitada e opressiva e realizar uma verdadeira revolução, para a qual o pensamento de Maquiavel exerceu peso particular. Intr., p. vii e viii.

time and gave time meaning; but since the meaning of the actions lay outside time, it followed that time acquired meaning from its relation to the eternal²⁰.

É como se o homem, com a expulsão do paraíso, tivesse entrado na temporalidade, tivesse passado a viver na temporalidade e, graças à sequência de atos que constituem o roteiro sagrado de obrigações do homem no mundo, ele vive em face da morte (e do fim do próprio mundo que ele habita), consumando sua existência e seu significado no momento em que transcende a vida. Em suma, enfatiza Pocock, a história, no cristianismo, adquire significado através da subordinação à escatologia²¹. A vida humana, na linguagem da patrística, seria observada a partir dos atos que a desprenderam de Deus e, enquanto durar a existência, podem levá-lo de volta até Ele, além daquelas ações que constituem um mero viver no mundo, pura sobrevivência. A primeira sequência parte da difícil definição de um horizonte presente e vive na espera da realização do programa da salvação e representa a vida religiosa. A segunda resume os atos perceptíveis pelo homem nos intervalos de tempo onde a pressão pela reunião com Deus é menos atual e se dá na indeterminação que finda por ser tomada como períodos paralelos à vida religiosa. No vocabulário da patrística Pocock lembra que o termo usado para definir esse segundo tipo de vida era *saeculum*, em oposição à vida sacra²².

A grande questão a ser pensada no horizonte medieval é a maneira como a vida sacra e a vida secular passam a se organizar numa convivência temporalmente equivalente. Inicialmente, não havia como excluir a pressuposição de que uma intenção divina regulava os assuntos da vida civil, limitando o alcance das determinações humanas à obediência aos preceitos que poderiam levar o homem à redenção desejada. Negar a influência de Deus no mundo, e dos aspectos ascetistas relacionados com a negação do mundo, implicaria correr o risco de perder contato com a conexão existente entre a história secular em curso e seus objetivos soteriológicos, o que poderia ocorrer rejeitando a unicidade da história secular e reportando todos os seus fenômenos à escatologia.

²⁰ Ibid., p. 31.

²¹ Ibid., p. 32.

²² “This was what the patristic vocabulary termed the *saeculum* and the modern intellect prefers to call history; human time organized around happenings in the social world, which the Greco-Roman mind saw overwhelmingly as political and military, and the mind of late antiquity, not surprisingly, largely in terms of the rise and fall of empires”. Ibid., p. 32.

Agostinho rejeitou essa concepção que atrelava a salvação à história secular para negar especialmente o fato de que o cristão poderia se tornar cidadão de determinada comunidade política com o objetivo de alcançar a salvação. E que tal comunidade pudesse ser planejada, construída e governada de forma a prometer realizar o projeto divino da redenção da humanidade através de um programa ao mesmo tempo historicamente secular e sagrado. Os cristãos de Constantinopla, convivendo com um império forte e sua Igreja constituída profeticamente para sedimentar as bases do roteiro divino no mundo e para conduzir a humanidade através do programa salvífico, conviviam sem maiores problemas com a idéia. Mas, como ressalta Pocock, um puritano militante na África como Agostinho viu de modo tão claro a imperatividade da independência da Igreja das autoridades seculares que propôs a sua separação completa do império e das próprias autoridades eclesiásticas.²³ A proposta de Agostinho era por uma divisão entre escatologia e história. A salvação consistiria numa associação à *civitas Dei*, uma sociedade em comunhão atemporal com Deus, uma sociedade que está ela mesma fora do tempo. A *civitas terrena* não pode ser identificada com a *civitas Dei*. Nenhum império secular pode representar os ideais de redenção que simbolizam os compromissos cristãos, nem modelo de vida civil algum pode ser propenso a resumir esse fim²⁴. A vida civil e a sociedade civil existem e são necessárias, mas são radicalmente imperfeitas para cumprir seus próprios fins, os fins da justiça humana, *and certainly did not suffice to redeem man in relation to God*²⁵. Com Agostinho a salvação ocorre através de uma relação íntima do indivíduo com Deus, e nenhum indivíduo representa toda a história. Ou seja, o *fim dos tempos* não coincide com o *fim do tempo*, se cada homem terá seu encontro com Deus na sua morte. Evidentemente, nesse ponto há que se resolver o imbróglio da possibilidade, então aberta, de a vida secular ser encarada como algo sem significado diante do roteiro da vida espiritual. A primeira saída foi abordar a

²³ Ibid., p. 34.

²⁴ “Non esiste quindi un piano della storia che coinvolga l’intero mondo, cristiano e pagano, in un unico disegno. Questa poteva essere solo la prospettiva di Eusebio di cesarea, che integrava le fortune dei regni terreni nel progetto complessivo della provvidenza divina. E se la città dei santi è una comunità scelta da Dio, che vive nell’attesa della fine, il regno non può avere per essa neppure una funzione negativa, quasi che la città degli uomini avesse il compito di garantire le condizioni minime di ordine necessarie alla sopravvivenza della città di Dio. Per quest’asimmetria la chiesa di Cristo deve militare nella storia, ma non può trionfare nel tempo. Essa è indubitabilmente superiore al regno, ma non può rivendicare nessun compito di guida nell’ordine temporale perché le due sfere rimangono rigorosamente separate”. SCATTOLA, Merio. **Teologia politica**. Collezione Lessico della politica. Bologna: Il Mulino, 2007.

²⁵ **The Machiavellian moment**. op. cit., p. 34.

existência como uma série de atos que não tem outro significado que não o processo através do qual o homem negou a Deus e aguarda a salvação após a morte. O *saeculum* seria, nesse caso, a verdadeira dimensão da queda do homem, de sua danação. Mas essa visão radical esconde justamente a importância dos atos da vida para o sagrado e não permite divisar nas ações ordinárias humanas os atos que pertencem ao roteiro da redenção. Numa visão agostiniana do problema, não é que Deus não esteja presente e ativo na história secular; os homens é que não possuem as condições que lhes permitam destacar os eventos seculares que concretizam os propósitos divinos. Não se pode negar, afirma Pocock, que Deus conduza a história secular, e que o faça em direção à redenção da humanidade; o que se pode negar é que esteja ao alcance de alguém o conhecimento sobre os procedimentos divinos na história secular, que alguém espere ser capaz de saber com exatidão os caminhos assumidos por Deus ao dirigir o mundo dos homens – o que inclui a negação da profetização a respeito da história secular. O presente histórico secular pertence, para a vida do homem, a um drama escatológico não revelado²⁶.

Seguindo a análise de Pocock, Boécio foi responsável por uma guinada nessa visão agostiniana praticamente apolítica da condução da vida humana. Talvez porque fosse um homem acostumado às lides do poder e que julgava ter sido vítima injustificada de uma opressão imposta por outros, Boécio rearticulou com base em conceitos clássicos o dualismo acentuado de Agostinho, apostando que o homem de virtude deve agir na *civitas terrena* mesmo que esteja fadado a se ver às voltas com as ilusões que lhe são peculiares²⁷. Agir politicamente é expor-se ao mundo de mutabilidade e inseguranças que caracterizam a história secular, e não deixa de ser significativo que Boécio utilize o conceito de *fortuna* para representar essa dimensão histórica. *Fortuna* é um termo retirado do *ethos* romano, republicano e imperial, mais próximo do sentido de um indivíduo de sorte (lucky, *felix* ou *faustus* em latim) do que de algo inesperado ou casual. Embora a “sorte” induza a reflexão sobre algum tipo de qualidade especial que um indivíduo pareça possuir que lhe permita controlar as circunstâncias, é um de seus elementos constitutivos o caráter impreciso e não controlável que rege sua dedicação aos homens. O conjunto de qualidades que alguém deve portar para estar disposto em face da fortuna é aquilo que os romanos chamavam de *virtus*,

²⁶ Ibid., p. 36.

²⁷ Idem.

cuja complexidade Pocock reproduz minuciosamente como uma virtude característica da relação do homem com a sua história comunitária, social, política. No século XV e XVI o termo *virtus* era freqüentemente usado em oposição à fortuna em imagens sexuais, relatando o imperativo do domínio do masculino, ativo e inteligente, sobre o feminino, passivo e imprevisível, que se submete à força e coragem daquele, ou o trai, vingativamente, em razão de sua fraqueza²⁸.

A carga de significados associados à palavra *virtus* reporta aos sentimentos romanos de virilidade cívica, além de decorrer etimologicamente dela mesma. Segundo Pocock, *vir* significa homem²⁹. Proveniente da linguagem de uma classe política e militar, *virtus* foi associada ao conceito grego de *areté*, sendo refinada e transformada num rol de qualidades individuais que ligam o homem aos seus deveres de cidadão, de bondade e responsabilidade moral que o tornam, na cidade ou no cosmos, aquilo que ele deve ser. Rapidamente, o conceito anexou o rol de obrigações morais que diziam respeito à vida cristã e seu significado original esteve praticamente perdido até que o debate entre *virtus* e fortuna fosse restaurado por Boécio. Boécio, na visão de Pocock, mais experiente e acostumado à política, não admitia a resposta clássica de Agostinho para as inseguranças da história secular – ou seja, qualquer disposição de vontade para as lides do mundo está maculada de partida pela natureza da *civitas terrena*. O problema de Boécio, apesar disso, é menos prático do que parece; não se volta para alcançar os meios de uma política mais eficiente, e sim para encontrar as razões para a existência de uma vida terrena fadada ao fracasso. Sua resposta está numa outra personagem feminina, a *Filosofia*, capaz de oferecer consolação ao homem frustrado e incapaz, habitando um mundo que não está ao seu alcance mudar. A *virtus* que ele adquire, completa Pocock, para resistir à malignidade da fortuna, é a suportabilidade contemplativa e filosófica do mundo em vez de ser uma virtude politicamente ativa.

Simbolizada através de uma roda, a fortuna lembra a seqüência de eventos que leva o homem a assumir o poder e a glória, para em seguida derrubá-lo, provando à humanidade sua fraqueza. O homem não tem condições de antever os movimentos que decidirão sua sorte, mas, como diz Boécio, não se pode supor que Deus não o saiba. Boécio concebe,

²⁸ Ibid., p. 37.

²⁹ Idem.

assim, a fortuna dentro de um arcabouço teórico que envolve a forma como Deus dispõe da história secular e do papel da humanidade dentro dela – e de cada homem em seu próprio tempo. Para Deus, os movimentos da história não estariam submetidos à temporalidade como a concebemos. A Filosofia revela um Deus que age *nunc-stans*, num eterno presente, para o qual não existe a demanda por previsões ou problemas de sucessão³⁰. Deus age na unidade completamente visível de um presente que os homens não conhecem. Toda *fortuna* pode ser mais bem compreendida então como Providência e Destino. Providência é a perfeição da visão divina com que Deus vê a todas as coisas circunstanciais; o Destino é a perfeição do padrão no qual Ele toma suas decisões e as compreende. Assim, na asserção central do *De consolatione philosophiae*, “toda fortuna é boa fortuna”. O que os homens sentem como sendo os efeitos da fortuna sobre suas vidas, a interpretação da humanidade sobre seu próprio sofrimento decorrente da ação do imprevisível em sua vida, não é mais do que o símbolo da sua imperfeita experimentação da perfeição da história, que não escapa aos desígnios divinos.

A fé e a filosofia garantem ao homem a postura necessária diante do que ele não conhece e podem lançá-lo no roteiro da salvação, do qual ele se desvia à medida que tenta lutar contra a inevitabilidade do sofrimento terreno.

Philosophy and faith, then, are to replace (or reconstitute) *virtus* as the response to *fortuna*; where a pagan and civic virtue found in Fortune the raw material for glorious deeds in war and statesmanship, and fame after death, the Boethian Christian regards it as a test, the occasion which demands and should evoke a life redeemed by philosophic faith and freed from the bitterness of death³¹.

A filosofia, no entanto, não pode levar à salvação; somente a graça de Deus pode salvar o homem. E a graça se manifesta por mistério da vontade divina acompanhando a humanidade no seu percurso de sofrimento. A luta do indivíduo humano na história é uma luta pela reforma de seu mundo íntimo devastado pelo pecado e ameaçado pela condenação eterna. A interpretação do papel da graça na história secular é responsável pela sua reconciliação com a teologia aristotélica. A forma humana perdida pode ser reencontrada com a graça, reencontro para o qual a virtude humana deve trabalhar e esperar. Mas a

³⁰ Ibid., p. 39.

³¹ Ibid., p. 40.

história secular, por si mesma, é apenas matéria inerte, é *fortuna*. É matéria inerte a ser usada por Deus no processo de *reformatio* da humanidade. Não possui forma específica, nem finalidade por si mesma. Boécio é, por essa via, reconduzido à tradição agostiniana segundo a qual os eventos do mundo sócio-político são uma série de desafios à fé e à filosofia, que o indivíduo precisa ultrapassar e através dos quais pode vir a alcançar sua redenção. A história secular é um *locus* sem sentido maior, impermeável a generalizações com significado regenerativo. Somente se fosse possível associar a graça à representação dos poderes terrenos de certa comunidade política, de tal forma que seus líderes e seu povo dela estivessem investidos, poder-se-ia falar de uma fortuna que fosse, ao mesmo tempo, uma história da salvação. Seria este o caso apenas se fosse possível provar que uma espécie de *fortuna pública* estivesse sujeita às operações da graça. Mas Boécio, e de resto toda a tradição pós-agostiniana, insiste Pocock, manteve o assunto preso aos limites da natureza privada da salvação individual³². Raras vezes alguns temas surgiram alentando profetizações providenciais terrenas. Normalmente eram idéias incapazes de se opor à tradição agostiniana, mas que excitavam os ânimos ocasionalmente.

A Idade Média e a própria tradição agostiniana criaram assim um sistema de pensamento que funcionava em termos teológicos e filosóficos de modo estático, mas que era periodicamente afrontado pelos ideais de pertença a determinada comunidade política e pelas conseqüentes aspirações que denotavam o envolvimento com as perspectivas mundanas. Preso a essas limitações, o indivíduo humano empregaria a razão para desvelar as hierarquias eternas de uma natureza imutável que o convida a manter a ordem cósmica sustentando seu lugar na respectiva categoria social e espiritual que lhe é própria. Sua experiência de mundo descortina aos seus olhos um comportamento tradicional de continuidade imemorial, que o aconselha (e pressiona) a segui-lo, sem rupturas. Quando a violência da contingência o atinge, imprevistamente, e o pega de surpresa como um espectador do mundo, sua atitude nesse instante único o força a ser o animal que faz escolhas, que, na essência, ele é. Embora sua única escolha possível seja a passividade da fé e da prudência, ele exerce com sua decisão íntima sua humanidade dentro de um tipo de

³² “The revival of the Aristotelian doctrine that political association was natural to man therefore logically entailed the reunion of political history with eschatology. In the post-Augustinian world of Boethius political theory had appeared as mere Fortune, convertible into Providence only through the eye of faith which knew that the individual’s fortunes might become the stuff of his redemption.” Ibid., p. 43.

comunidade que Pocock resume no conceito de *sociedade tradicional*. A tradição medieval não permite que o aparato racional acumulado pela experiência política das cidades européias se desenvolva para permitir maior participação dos cidadãos nas discussões sobre os destinos da comunidade em face das agressões do tempo e das circunstâncias. Para o autor inglês, somente uma teoria do conhecimento nova poderia propor as condições favoráveis para que decisões coletivas sobre eventos públicos pudessem ser tomadas por cidadãos conscientes do controle de seu próprio destino. O que Pocock defende é que a história do pensamento político florentino deve ser analisada como a história da quebra e emancipação parcial dessas limitações medievais³³.

Os primeiros grandes pensadores políticos italianos do século XIV ainda estavam dispostos, porém, a pensar sobre a cidadania florentina no contexto de uma ordem e autoridade universal, que podia ser expressa de forma hierárquica e apocalíptica, ligando a cidade ao Sacro Império, aos deveres para com a religião e o Papado, e mesmo ao fim dos tempos com o juízo final. Mas uma nova visão da república de Florença se impôs aos poucos, constituída pela crença revivida de que ela representava um ideal superior da comunidade, mas existindo no tempo presente e possuindo um passado que a ligava à existência de todas as outras repúblicas. A república não era vista como atemporal e não correspondia simplesmente a uma eterna ordem da natureza. À medida que a mentalidade florentina demonstrava estar preparada para aceitar um laço de lealdade à cidade como um conceito separado da ordem natural e de seus valores eternos, surgem os primeiros rumores de um sentimento nacional que implica o amor pelo país mais do que pela própria alma, aponta Pocock. Sentimentos cívicos que estão fora do roteiro da salvação, já que as repúblicas não podem ser salvas ou condenadas. Sentimentos vinculados ao público – coletivo e impessoal – mais do que ao privado – individual e pessoal. Ocorreu em Florença uma espécie de ressurreição historiográfica de conceitos que não estiveram em uso durante a alta Idade Média, renovando as discussões sobre a *vida ativa* e a *vida contemplativa* de origem platônica e aristotélica em termos políticos.

³³ “The citizen must have a theory of knowledge which allows great latitude for public decisions upon public events. To attempt the erection of a civic way of life upon epistemological foundations which allow recognition only of universal order and particular traditions is to be hampered by certain limitations. It can be argued that the history of Florentine political thought is the history of a striking but partial emancipation from these limitations”. Ibid., p. 50.

O quanto esta ressurreição deve a Aristóteles é motivo de grandes controvérsias. Pocock é um entusiasta da tradição aristotélica e da tese de que o pensamento político florentino constitui uma revolução cujos fundamentos estão na *Política* de Aristóteles – embora o civismo histórico que serve de base a essa ruptura florentina tenha sua origem na Roma republicana³⁴. A teoria da *polis* – admite Pocock – foi fundamental para a teoria constitutiva e constitucional das cidades italianas e dos humanistas italianos, com sua tipologia atemporal que atendia aos anseios dominados pela teologia medieval. Para os humanistas cívicos e advogados do *vivere civile* ela ofereceu o referencial teórico para o tipo de compromisso assumido nas cidades, ou seja, a vida social humana como a universalidade de participação mais do que a universalidade de contemplação³⁵. Cada cidadão devia ser comprometido com seus deveres para garantir o equilíbrio da integração social através dos mesmos valores publicamente estabelecidos e publicamente defendidos. O descumprimento das obrigações assumidas por um só podia comprometer as oportunidades para manter e defender a virtude coletiva, desde que se concebesse que nesse caso a virtude foi completamente politizada. (...) *it consisted in a partnership of ruling and being ruled with others who must be as morally autonomous as oneself*.

In embracing the civic ideal, therefore, the humanist staked his future as a moral person on the political health of his city. He must in a totally non-cynical sense accept the adage that one should love one's country more than one's own soul; there was a sense in which the future of his soul depend on it, for once the justice which was a part of Christian virtue was identified with the distributive justice of the polis, salvation became in some degree social, in some degree dependent upon others³⁶.

³⁴ J. H. Hexter é mais um dos críticos sobre as associações que Pocock estabelece entre Aristóteles e os renascentistas italianos do *quinientos*. Não que ele negue essa apropriação, mas se opõe ao sentido republicano que Pocock faz remontar ao pensador grego e suas idéias sobre o corpo político: "Pocock concludes that Augustine's devaluation of life on earth was insufficient and unsuccessful, that even in Christian commonwealths under grace what went on seemed to those involved to be something more significant than the spinning of Fortune's wheel. Therefore, he adds, "The revival of the Aristotelian doctrine that political association was natural to man logically entailed the reunion of political history with eschatology" (p. 43). By the end of that sentence I have a sense of being had. Did the revival of the Aristotelian doctrine logically entail any such thing? Wasn't the Church itself in its own eyes a corpus mysticum, a mystical body politic, one whose history was not secular but sacred, and therefore especially endowed for the management of the eschaton, the last days and last things? And was not this one of the reasons why the Church could and did comfortably swallow not only most of Aristotle's metaphysics but also most of his politics?" HEXTER, J. H. **Reviewed Work(s): The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition by J. G. A. Pocock**. History and Theory, Vol. 16, No. 3. (Oct., 1977), pp. 306-337. p. 308. Retornarei a este ponto mais adiante.

³⁵ **The Machiavellian moment**. op. cit., p. 75.

³⁶ Idem.

Para a mentalidade renascentista, o problema da república era o problema de manter uma existência particular, cuja característica principal era a instabilidade e o tempo na sua dimensão própria. Se fosse possível considerar uma república em si mesma como algo universal em razão da atribuição específica de valores que a constituíam, de fato ela não passaria de uma comunidade com existência limitada pela construção humana, submetida a todo tipo de incerteza que disso decorre. A instabilidade está em todo empreendimento humano, simples e particular como experimento marcado pela finitude, pela mortalidade. Quando os homens tentam erigir sistemas morais institucionalizados em configurações históricas e finitas, o que estão fazendo é submetê-los à *misericórdia da Fortuna*³⁷. Reis e tronos derrubados pela roda da fortuna são a ameaça que paira sobre quem a desafia e aceita pagar o alto custo dos riscos de se ver obrigado a seguir os passos de Boécio. Ousar o projeto de politizar a graça numa *civitas terrena* era ainda lidar com os pressupostos medievais que não só condenavam a heresia em vista, mas descreditavam sua possibilidade a todo o momento. O que os humanistas cívicos florentinos fizeram foi encontrar uma forma de abrir mão dos modos tradicionais de organização política atemporais para tentar realizar os valores universais de que estavam imbuídos em repúblicas particulares, finitas e historicamente situadas. Os mecanismos de que se utilizaram para cumprir sua proposta foi que os diferenciou na história política moderna, capitaneados pelo Príncipe de Maquiavel.

Estabelecer a relação exata de Maquiavel com os humanistas italianos é outra questão bastante complexa. De fato, Maquiavel foi, de certo modo, um típico humanista florentino, no entanto, bastante crítico do humanismo moralista, especialmente aquele sob as influências de autores como Cícero. Foi um legítimo *filho do humanismo, mas filho pródigo sem retorno dos humanistas*³⁸. No capítulo XXV de *O Príncipe* ele desenvolve sua visão do humanismo relacionada ao controle da *fortuna*, alinhando-se à tradição humanista que pugnava por uma análise clássica da liberdade humana desde Dante, Pico della Mirandola, Alberti e outros, todavia, em franca oposição aos pressupostos cristãos dominantes. Não que chegasse a considerar a liberdade como um atributo absolutamente à

³⁷ Ibid., p. 78.

³⁸ **Biografia de Nicolau Maquiavel**, op. cit., p. 30.

disposição dos homens, reconhecido que era aos poderes da *fortuna*, mas concedia-lhe algo em torno de metade do governo das ações humanas³⁹ - sem dúvida um índice bem maior do que os moralistas cristãos. Os caminhos dessa poderosa inflexão são tortuosos. Seguramente, apontam para a filosofia civil de Aristóteles⁴⁰ e a então recente tradição renascentista, havendo traços relacionados a vários autores quanto às preocupações *quatrocentistas* e *quinhentistas* para justificar e legitimar os poderes dos príncipes e governantes de um modo geral. Repúblicas e principados conviviam de modo inseguro na península italiana próximos a grandes reinos, ao Sacro Império e ao Papado (que se comportava como um principado), havendo enorme demanda por conquistas e processos de dominação legítima dos respectivos governos. Essa confusão foi encarada por Maquiavel como verdadeira marca distintiva da política de sua época. Tanto que *O Príncipe* não é dedicado a qualquer tipo de príncipe, mas somente àquele que chegou ao comando do principado há pouco tempo, e que não o ganhou por herança dinástica – os principados novos⁴¹, justamente o caso dos Médici em Florença em 1513.

Embora alguns indícios marcantes da literatura humanista possam ser encontrados em *O Príncipe*, como o problema da diferença entre o príncipe e os cidadãos “privados”, e a concepção do príncipe como uma força política criativa⁴², Maquiavel não se associou por completo à tradição humanista, chegando mesmo a refutar seus predecessores, como fica evidente no capítulo XV:

Resta ora a vedere quali debbano essere e modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici. E, perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto presuntuoso, partendomi, massime nel disputare questa materia, dalli ordini dell’i altri. Ma, sendo l’intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare diretto alla verità

³⁹ *Pr*, XXV, p. 119. “Pensando nisto, às vezes me sinto um tanto inclinado a esta opinião: entretanto, já que o nosso livre-arbítrio não desapareceu, julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase”.

⁴⁰ Para Zarka, haveria três razões básicas para que o aristotelismo interessasse aos teóricos renascentistas: (i) Aristóteles toma a realidade política em sua particularidade e contingência próprias; (ii) ele trata de definir os meios de conservar as constituições, definindo as causas internas e externas de suas mudanças e salvaguardas; (iii) e ele desenvolve uma teoria das virtudes dos governantes, tema fundamental para a época. **Crise et réappropriation discursive: l’usage de l’aristotélisme dans les traités de la raison d’État**. op. cit., pp. 317-318.

⁴¹ *Pr*, II.

⁴² GILBERT, Felix. **The humanist conception of *The Prince* and the Prince of Machiavelli**. The Journal of Modern History, vol. 11, nº 4 (Dec., 1939), pp. 449-483. p. 479. Quase todos os textos de Felix Gilbert citados aqui também estão reunidos no volume **Machiavelli e il suo tempo**. Bolonha: Il Mulino, 1977. Quando utilizar algum dos textos na versão em italiano, a referência será do livro.

effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché elli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità⁴³.

Felix Gilbert afirma que os capítulos XV a XIX de *O Príncipe* não se encaixam na estrutura geral do texto a não ser como uma espécie de afronta de Maquiavel aos autores humanistas, embora sua preocupação seja mais uma forma de reconstituição histórica da composição do texto. Seja como for, a idéia bastante difundida de uma oposição à moral clássica de Cícero e à moral cristã de origem agostiniana e aquiniana são de certo modo consensuais⁴⁴. O humanismo latente no último capítulo de *O Príncipe*, com forte apelo nacionalista⁴⁵ à unificação da Itália, talvez deva ser interpretado como um reflexo de aspirações cujo esclarecimento não pode ser harmonizado de dentro do próprio livro – para isso o confronto com os *Discorsi* talvez seja imprescindível.

O interesse maior desse debate não é calcular o grau de integração de Maquiavel à recente tradição dos humanistas florentinos, mas tentar compreender se sua metodologia de trabalho permite identificar a existência de um liame entre os mecanismos radicais de que lança mão para manipulação do poder e uma concepção teórica da política mais elaborada em seus escritos.

⁴³ *Pr*, XV. **Di quelle cose per le quali li uomini, e specialmente i principi, sono laudati o vituperati.**

⁴⁴ Um exemplo dessa negação aos valores humanistas ciceronianos, por exemplo, é a interpretação de Maquiavel com relação ao assassinato por Rômulo de seu irmão nos *Discorsi*, quando se opõe à condenação de Cícero, argumentando que a ação daquele tinha por efeito organizar o reino.

⁴⁵ Cf. GILBERT, Felix. **The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince.** *Studies in the renaissance*, Vol. 1. [Published by Renaissance Society of America.] (1954), pp. 38-48.

1.2 A necessidade soberana

Estabelecer a posição de Maquiavel em face da tradição filosófico-teológica medieval tem para este estudo dois objetivos: primeiro, analisar como o primado da necessidade se torna regra inquestionável para o governante moderno em sua obra, e, segundo, a conexão das operações que o levaram à conclusão anterior com o movimento geral do maquiavelismo. Por maquiavelismo deve se entender um movimento geral de idéias decorrentes da repercussão das interpretações de *Il Principe* em toda a Europa, idéias que traduziam, quase sempre, o primado da supremacia do poder político, público, sobre a moralidade dos indivíduos privados. O maquiavelismo refletia significados explorados por anti-maquiavelistas que estavam, na sua grande maioria, voltados para a preservação de certa ordem de coisas que concernia à jurisdição teológica e às estruturas de poder feudais em mutação nos séculos XV e XVI. Apesar desse compasso ajustado entre anti-maquiavelistas multipartidários em torno do conservadorismo militante, pretendo mostrar como reações inovadoras – e pretensamente contrárias – ao pensamento de Maquiavel foram as grandes responsáveis pela sedimentação do maquiavelismo como um dos fundamentos da estatalidade moderna.

O primeiro elemento para compreender como Maquiavel parece estar diante da tradição medieval em oposição a ela é o fato de que o livro *Il Principe* foi escrito para um príncipe novo, recém empossado em seu trono, tendo conquistado, e não herdado ou recebido por transmissão jurídica, seu principado – além do texto voltar-se exclusivamente para as funções governamentais sem privilegiar os impactos na cidadania desse novo governo. Esse segundo aspecto (a cidadania) foi amplamente estudado nos *Discorsi*, declaradamente um trabalho sobre as repúblicas. Para Pocock, *Il Principe* é um estudo analítico sobre a inovação e suas conseqüências. Maquiavel abandona o ponto de vista do ideólogo *ottimati* e se debruça sobre a incapacidade de uma organização social fragmentária e decadente exercer controle sobre os rigores da *fortuna*. A política seria assim a arte de

impor ordem sobre a *fortuna*, sobre a irascível contingência que abate a comunidade em razão de seus próprios erros. Era uma crença dos humanistas cívicos a defesa da república contra a *fortuna*, mas ficavam na absoluta dependência de que fosse estruturada sobre uma harmonia social conjugando uma dedicação recíproca dos cidadãos em torno das virtudes coletivas que conformam a sociedade. O humanismo cívico identificava o homem bom e forte com a virtude politizada e dependente da virtude dos outros. A estabilidade da comunidade política era dependente da virtude dos cidadãos, conseqüentemente, da virtude de cada cidadão individualmente considerado⁴⁶. A única forma de evitar que a *fortuna* dominasse a vida pública seria manter um *vivere politico* moral e coletivamente harmônico e estável. O que Maquiavel propõe em *Il Principe* é uma inversão da questão romana clássica ao indagar se há alguma *virtù* específica que possa auxiliar um governante auto-isolado de sua comunidade moral que o ajude a dominar a *fortuna*, e quais seriam as qualidades morais específicas de um governante nessa situação de isolamento necessário provocado por sua condição de recém empossado – ato este que é essencialmente político e não jurídico. Para entender melhor a gênese das preocupações de Maquiavel nesse desafio vou seguir a exposição de Harvey C. Mansfield⁴⁷ acerca do confronto entre as virtudes cívicas antigas e modernas em Maquiavel para obter um enfoque crítico que permita divisar um contraponto aos intelectuais republicanos da Escola de Cambridge⁴⁸ e aos autores italianos mais tradicionais como Croce e Firpo, que pretendo explorar mais adiante.

Inicialmente, Mansfield parece trilhar um caminho muito próximo a Pocock, construindo uma análise sobre o pensamento de Maquiavel em termos de filosofia moral, em dois questionamentos: refletir sobre se o homem, em razão de sua natureza, tem, necessariamente, compromisso com o mal, e se a resposta de Maquiavel tem a ver com a posição de um estrategista político ou se reflete um interesse da época que ele assumiu como verdadeira testemunha e exemplo de transição para a modernidade. Se o choque proveniente das repercussões da obra de Maquiavel consagrou o autor como um homem

⁴⁶ **The Machiavellian moment.** op. cit., p. 157.

⁴⁷ MANSFIELD, Harvey. **The Machiavelli's virtue.** Chicago: The Chicago University Press, 1996.

⁴⁸ Sobre a assim denominada Escola de Cambridge, composta de historiadores dispostos a reintegrar os textos de filosofia política em sua história, baseados numa metodologia que destaca os elementos lingüísticos contextuais, cujos principais membros são Skinner, John Dunn e Pocock, cf. POCOCK, J. G. A. **Present at the Creation: With Laslett to the Lost Worlds.** International Journal of Public Affairs, vol. 2. (2006), 7-17; e POCOCK, J. G. A. **The History of British Political Thought: The Creation of a Center.** The Journal of British Studies, Vol. 24, No. 3, (Jul., 1985), pp. 283-310.

que assumiu o uso instrumental do mal tão conscientemente, como conciliar sua busca pela virtude num sentido antigo para o qual estava voltado com tanto tempo dedicado à história e aos modelos do passado? Se no começo dos *Discorsi* Maquiavel assume que tudo o que sempre fez foi pensando em trazer benefícios comuns a todos⁴⁹, como entender que um professor de tal virtude num sentido novo (como em *Il Principe*) possa ser ele mesmo virtuoso num sentido antigo?⁵⁰

Para um homem da Renascença, Maquiavel lidou com os desafios de conformar as virtudes públicas resgatando determinada antiguidade que forneceria o tônus intelectual propício para superar a atmosfera mental dominada pela teologia medieval. Uma virtude dos antigos que, embora não tenha sido declarada abertamente em *Il Principe* uma só vez⁵¹, permearia toda sua obra. Pensando nos antepassados romanos (*Discorsi*, I) mais do que nos gregos, Maquiavel não exclui da sua lista de referências os exemplos retirados de seu presente, presente que ele condena – pela fraqueza dos governantes que não conseguem manter a península unificada e pela submissão à corrupção da Igreja – mas que também elogia, como no caso de tomar Cesare Borgia como um paladino cívico em *Il Principe*. A fraqueza da maioria pode ser combatida com a força e a coragem para impor as medidas corretas que alguns assumiram, especialmente porque foram capazes de se apoiar no mal em prol dos efeitos de suas escolhas, efeitos que são responsáveis por escusar aquele que ordena o mal⁵². Com a busca maquiaveliana de novas diretrizes o Renascimento surge

⁴⁹ “Ainda que, devido à natureza invejosa dos homens, sempre tenham sido tão perigoso modos e ordenações novos quanto procurar águas e terras desconhecidas – por estarem os homens sempre mais prontos a censurar do que a louvar as ações alheias –, assim mesmo, levado pelo natural desejo que em mim sempre houve de trabalhar, sem nenhuma hesitação, pelas coisas que me pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberei entrar por um caminho que, não tendo sido ainda trilhado por ninguém, se me trouxer enfados e dificuldades, também me poderá trazer alguma recompensa, por meio daqueles que considerarem com humanidade os objetivos deste meu labor”. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. op. cit., p. 5.

⁵⁰ Na sequência do texto vou colocar as referências às obras de Maquiavel conforme citadas por Mansfield (livro e capítulo), considerando que no Intra Text Digital Library italiano não há numeração de páginas para as versões eletrônicas digitalizadas dos originais. Quando úteis, as citações transcritas do texto maquiaveliano serão dispostas aqui nas respectivas traduções em português, já referenciadas, ou em italiano, se for o caso.

⁵¹ Exceto numa citação de Petrarca ao final do livro: *Virtù* contro a *furor*/ Prenderà l'arme, e fia el combatter corto;/ Ché l'antico valore/ Nell'italici cor non è ancor morto. *Pr*, Cap. 26.

⁵² “E deve-se ter como regra geral que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem-ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa; aliás, é necessário que um homem só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações. Por isso, um ordenador prudente, que tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum, deverá empenhar-se em exercer a autoridade sozinho; e nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma ação extraordinária que tenha cometido para ordenar um reino ou uma república. Cumpre que, se o fato o acusa, o efeito o escuse;

como o convívio do antigo com o novo, mas a devoção pelo antigo é reinterpretada a todo tempo como um instrumento útil diante de cenários que são não apenas inéditos, mas intensamente mais complexos. A compenetração advinda do sentimento de inovação constante que precisa trazer à luz do dia as respostas a desafios que poucos conseguem enfrentar é o suporte de uma visão de Maquiavel como um homem a quem a Renascença pertence mais do que ele pertence à Renascença. Mansfield separa da obsessão de Maquiavel pelo novo o caráter de um artífice para quem o valor das melhores instituições se torna dúvida caso se entregue à rotina, incapaz de absorver os choques da história presente. Sua “modernidade” estaria no desafio de fazer com que a virtude dos antigos conviva com uma virtude baseada na mutabilidade incondicional e periódica do presente. A devoção aos romanos, em detrimento da sabedoria dos gregos decorre da ênfase com que aqueles investiam sobre os fundamentos de organização social do modo ativo e não contemplativo. Revivê-los é seguir seu exemplo, imitá-los e não apenas admirar suas belas criações e seus pensamentos elevados, exceto quando for útil para fins de imitação⁵³. As virtudes romanas são a política e a guerra, lembra Mansfield, e Maquiavel, distante de qualquer tipo de saudosismo, via nos romanos a fonte de onde retirar o poder da inspiração para os feitos virtuosos que poderiam curar as máculas de uma sociedade encurralada em suas próprias limitações.

He even tries to cure Rome of the inferiority complex by its own writers, especially Cicero but also Livy, judge it by standards inherited from Greek philosophy. Machiavelli wants to give Renaissance humanism a hard face: to deflate its esteem for classical rhetoric, to attack its adherence to philosophical tradition, to unsettle its accommodation with Christianity, to refute its belief in the virtues of the classical gentlemen, and to remind it of the value and glory of the military⁵⁴.

Afirmar que Maquiavel é um homem da Renascença teria assim o caráter de lhe conferir um lugar numa longa tradição de pensadores dos assuntos políticos aos moldes romanos, mas, ao mesmo tempo, um articulista interessado em renová-los de forma a tornar os meios antigos ainda mais eficazes do que foram, usando a seu favor a história e as

e quando o efeito for bom, como o de Rômulo, sempre o escusará: porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar”. **Discorsi**, I, 9, p. 41.

⁵³ **The Machiavelli's virtue**. op. cit., p. 11.

⁵⁴ Idem.

premissas de um novo saber sobre o governo, que começa na discussão sobre as habilidades imprescindíveis para o exercício do poder. Dado o conteúdo da proposição, Mansfield afirma que não havia outro horizonte de referência para Maquiavel do que a filosofia moral de Aristóteles, nos moldes expostos na *Ética a Nicômaco*⁵⁵. Um plano de referência a ser negado completamente, por que ao contrário da tradição aristotélica que não tratava a virtude em razão de seus feitos, Maquiavel somente a considerava na relação direta dos ganhos provindos dela. *Virtue is never in itself; it must be for the sake of something else*⁵⁶. Sem qualquer tipo de consideração pela natureza interna de cada virtude, Mansfield destaca o desprezo maquiaveliano pela idéia de que uma virtude possa ser considerada como tal pelo cuidado que revela em proteger a si mesma nas ações de um indivíduo que se torna virtuoso porque possui determinada virtude. Para o pensador florentino o fim que caracteriza a virtude está sempre numa operação de aquisição, aponta Mansfield, que o permite a possibilidade de sair do seu estágio primitivo e adentrar a natureza civilizada do homem, saindo à frente de seus rivais. Aristóteles teria sido negligente ao propor um fim em si mesmo para a virtude, sem ser exaustivo sobre os meios para alcançá-la – e, mais importante, sobre a natureza desses meios em razão da própria virtude. Ao imperativo aristotélico de moderação e cautela para com os meios, para que não se tornem eles os fins, Maquiavel retribui com o incentivo para que esta tendência vá o mais longe possível.

At the beginnings of both *The Prince* and the *Discourses on Livy*, he takes up the same question as Aristotle and answers it to the contrary. One can never know how much “equipment” one may need; anyone so foolish as to limit his acquisition in the name of virtue cannot count on sufficient provision by nature or God, as Aristotle does, when his virtue threatens his life or well-being. The distinction that Aristotle drew between mere life and the good life cannot be sustained because the first necessities of human life before civilization continue with undiminished or even increased force into civilized life. What primitive men must do to scratch an existence from nature civilized men must do to keep ahead of their rivals⁵⁷.

Nossa necessária preocupação moral com as condições da virtude pode obscurecer a possibilidade da virtude como um fim em si mesma desconectada de suas próprias

⁵⁵ Ibid., p. 12.

⁵⁶ Ibid., p. 13.

⁵⁷ Ibid., p. 15.

condições. Mas a virtude deve estar consciente da necessidade de adquirir os meios que a pressupõem. Para Mansfield, a virtude moral de Aristóteles é cega a essa condição, e por isso ele teria discutido a aquisição da virtude na *Política*, e não na *Ética a Nicômaco*⁵⁸. A noção de virtude em Maquiavel estaria assim mais atenta a este fato, que pode ser conferido na confiança que nutre mantendo a necessidade como base de seu sistema – *necessità fa virtù*⁵⁹. A necessidade, embora surja nos seus textos ora como virtude, ora como independente da virtude, é essencial em termos políticos porque impede a confiança na sucessão dinástica ou em quaisquer outros meios que estejam sujeitos a condições pré-estabelecidas às quais aquele que assume um novo posto se veja obrigado a obedecer. Como há uma relação de reciprocidade entre a virtude política e a natureza do pacto social, para um homem ser entronizado numa comunidade política significa também submeter-se aos meios que favorecem o desenvolvimento da virtude em cada um de seus habitantes e em seu governo. Para Maquiavel é melhor admitir, para longe da estática da forma política aristotélica, que, estando todas as coisas humanas em movimento, incluindo as repúblicas, elas movem-se de acordo com a necessidade, não com a razão. A razão não encontra na natureza formas eficazes para limitar a necessidade humana para adquirir, para conquistar, assim como as estruturas republicanas romanas não conseguiram conter o ímpeto para o crescimento imperial⁶⁰. Esse ímpeto, contudo, não é natural, pelo menos não como decorrência da naturalidade da forma política. O ímpeto para a expansão decorre da irrefreável natureza humana. E pensando na vida em sociedade *Il Principe* é dedicado, como *specula* do príncipe, não exatamente à busca da perfeição do soberano, mas ao aperfeiçoamento do relacionamento que este mantém com seus súditos e com outros políticos. Não há, como em Aristóteles, virtude que se destine a atingir certo estado de plenitude alienada do mundo exterior, ou mesmo qualquer tipo de virtude intelectual que torne o indivíduo mais auto-suficiente do que as outras virtudes. A *virtù* em Maquiavel é

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ *Discorsi*, II, 12. “Le ragioni che, oltre alle cose dette, da ogni parte si adducono, sono: che chi assalta viene con maggiore animo che chi aspetta, il che fa più confidente lo esercito: toglie, oltre a di questo, molte commodità al nimico di potersi valere delle sue cose, non si potendo valere di que' sudditi che siano saccheggiati; e, per avere il nimico in casa, è costretto il signore avere più rispetto a trarne da loro danari ed affaticargli: sicché ei viene a seccare quella fonte, come disse Annibale, che fa che colui può sostenere la guerra. Oltre di questo, i suoi soldati, per trovarsi nel paese d'altrui, sono più necessitati a combattere; e quella necessità fa *virtù*, come più volte abbiamo detto”.

⁶⁰ *Discorsi*, I, 6.

completamente politizada por seu caráter expressivo⁶¹. Não apenas porque o príncipe deve se expor de tal forma que passe àquelas que governa a sensação de que é mais do que é, ou de que não é aquilo que é (simulação e dissimulação). Mas porque a *virtù* do grande governante maquiaveliano precisa ser comprovada na prática e testemunhada por seus resultados. Ela não funciona por profissão de fé, mas por exemplos. A verdade da *virtù* não é apenas mostrada em seus efeitos, ela é o que seus efeitos são capazes de demonstrar. Se na concepção aristotélica existe a possibilidade de que um regime demonstre que é organizado em torno de certa virtude que pode ser entendida como uma virtude politizada, não se pode deixar de considerar que, nesse caso, ela está ancorada numa virtude prévia que Mansfield defende que não é politizada. *In Aristotle, virtue is shown in politics; in Machiavelli it is defined there*⁶². A maior consequência para Maquiavel é ter que abandonar a justiça como virtude, porque teria que ser compreendida (i) como virtude política, e, conseqüentemente, (ii) porque teria que ser vista como um freio natural ao exercício da própria política. Maquiavel jamais se refere a direitos naturais ou justiça natural, tão comuns nos discursos filosóficos de sua época e tradições. Para Mansfield, ele não era um homem de seu tempo, mas um *innovator* contra a Renascença e, ao mesmo tempo, contra os antigos.

Mal favorecido pela *fortuna*, mas arduamente insubmisso, criticou o quanto pôde a fragilidade com que seus compatriotas tentaram transpor a ponte vigiada pelo cristianismo entre a antiguidade e o presente. Foram constrangidos a fazer concessões que simplesmente imitavam a submissão do mundo antigo à sua força debilitante⁶³. Se a antiguidade romana não podia aparecer para os estudiosos da Renascença senão através da sua falibilidade diante do tempo, e se estavam às voltas com a durabilidade pretensamente atemporal do domínio cristão, os cálculos em torno da capacidade de enfrentar a perecibilidade de qualquer projeto humano estavam sempre carregados de permissividade às velhas fórmulas para acalmar a indevassável *fortuna*. Justamente em razão dessa revolta contra a fraqueza de sua época a doutrina da *virtù* de Maquiavel teve no confronto com a *fortuna* seu segundo tema relevante. O outro, lembra Mansfield, é a necessidade de aquisição – juntos, são praticamente a mesma coisa. Por que é necessário adquirir sem limite? Para garantir o

⁶¹ **The Machiavelli's virtue.** op. cit., p. 20.

⁶² Ibid., p. 22.

⁶³ Ibid., p. 47.

bastante a si mesmo contra as reviravoltas da *fortuna* – responde o próprio autor norte americano. É necessário superar a *fortuna* para não depender dela. Se faltar ao homem as condições para superá-la, confiar em Deus poderia ser a última saída. E Maquiavel a consideraria aceitável, não fosse a corrupção dominante na Igreja. Porém, mesmo a ausência da corrupção deixaria o homem nas mãos da graça divina, o que é igual a deixá-lo na incerteza. Sua rebelião contra o cristianismo é visível e a leitura de seus livros é um roteiro mais seguro e objetivo que a espera na fé.

A recomendação cristã para a humildade, desse modo, não passa de uma fraude, uma fraude que atingiu os romanos e que os destruiu, com a entrega do poder nas mãos dos padres ciosos da glória do mundo, e na fraqueza que impediu a coesão do império⁶⁴. Expandido pela virtude, o império romano na verdade caiu por que escondida nas sombras do sucesso romano estava a *fortuna*. Maquiavel propõe o risco de enfrentá-la, mas não sem conhecê-la. Sem saber que é uma deusa instável, que se aproxima dos homens e lhe conta seus segredos, deixando-se dominar e vencer, mas nunca por muito tempo. Sua instabilidade deve ser enfrentada com a flexibilidade do príncipe preparado para os riscos, e para aquele que assume a posição exigida pelas demandas da *fortuna* quando reconhecidamente não puder dominar seus rompantes. Essa atitude de reconhecimento não é um caminho aberto para assumir e buscar a dignidade na derrota que se julgava possuir na vitória, equivalendo as duas⁶⁵. Esse comportamento é tipicamente estoico, ressalta Mansfield. O estoicismo, mesmo na eclética versão ciceroniana, é uma doutrina da virtude que supera a *fortuna* internamente, com a ajuda da Providência⁶⁶. Ao contrário de Aristóteles, julga que o homem miserável pode ser livre se for virtuoso. A virtude estoica depende de seu caráter imutável, tanto que *estóico* é uma espécie de sinônimo para inflexibilidade, grave, severo. Na política, um estóico não só aceita como sente certo agrado em ser derrotado, posto que, em verdade (numa verdade interior), ele não perde nada. Radicalmente contrária é a atitude de Maquiavel. Na derrota, a dignidade romana tem que estar baseada na capacidade para gerar algum tipo de repercussão positiva nos meios militares e políticos que possa eventualmente favorecer as condições para uma futura

⁶⁴ Discorsi, II, 1

⁶⁵ Discorsi, III, 31.

⁶⁶ The Machiavelli's virtue. op. cit., p. 52.

vitória. Nestes termos, uma boa educação provê de um melhor conhecimento do mundo do que o estudo da Providência de Deus⁶⁷.

A avaliação de Mansfield sobre a necessidade em Maquiavel ganha contornos definitivos com aquilo que ele chama o “começo em Maquiavel”. Só haveria um motivo forte o bastante que pudesse ser caracterizado como essencial para a formação social na visão do pensador florentino: a necessidade. Herdeiros de Deus ou seres naturais, os homens surgiram no mundo limitados, desprotegidos, inseguros e justificadamente medrosos⁶⁸. A cada novo começo a epopéia dessas dificuldades é re-atualizada, re-encenada e novos combates são travados. *Il Principe* é um texto sobre um começo. Nos *Discorsi*, logo no primeiro livro, Maquiavel evoca a questão da relação entre a escolha e a necessidade, afirmando que onde as escolhas são menores maior é a virtude⁶⁹. O começo de toda sociedade política, seus atos fundadores, envolvem os fundadores num cenário vasto de obstáculos que estão na razão direta das suas incapacidades e despreparo. Não há uma estrutura original escondida aos olhos do fundador que seria preciso desvelar, conformando com suas atitudes o projeto de uma comunidade pré-organizada como idéia. Num modelo ideal, o fundador de Maquiavel está livre para atuar, mas uma liberdade condicionada por suas limitações pessoais. Se Maquiavel busca a história para exemplificar esses momentos, sabe em *Il Principe* que não existe um plano ideal em que o novo príncipe encontre à sua disposição um principado absolutamente anômico e sem tradições, sem um passado que exerça pressão sobre suas escolhas, viciando o entendimento do povo acerca daquilo que deveria esperar de um novo governante. Essa é a essência das preocupações do capítulo V⁷⁰. A *fortuna* do novo príncipe depende de todos esses elementos – normas estabelecidas, costumes tradicionais, vícios coletivos, etc. –, e é precisamente o fato de forçar a dependência do novo príncipe que incomoda Maquiavel. O novo príncipe, o *innovator*, deve ser capaz em primeiro lugar de levantar informações minuciosas sobre todos esses

⁶⁷ Discorsi, III, 31.

⁶⁸ **The Machiavelli's virtue.** op. cit., p. 55.

⁶⁹ “Virtù esta que se conhece de dois modos: o primeiro é na escolha do local: o segundo, na ordenação das leis. E, como se vê que é maior a virtù onde haja menos escolhas, é de pensar que, para a edificação das cidades, talvez fosse melhor escolher lugares estéreis, para que os homens, obrigados a esforçar-se e a ocupar-se menos com o ócio, vivessem mais unidos por terem menos razões de discórdia, em vista da pobreza do local”. **Discursos...** I, 1. op. cit., p. 10.

⁷⁰ “Quem se torna senhor de uma cidade habituada a viver livre, e não a destrói, será destruído por ela, porque ela sempre invocará, na rebelião, o nome de sua liberdade e de sua antiga ordem, as quais nem o passar do tempo nem os benefícios jamais farão esquecer”. **O Príncipe.** op. cit., p. 22.

fatores que podem obstruir seu trabalho, e em segundo lugar ser capaz de avaliar qual a melhor forma de lidar com eles, de modo que lhe seja mais proveitoso para manter sua condição. Pocock, lembrando o apelo aristotélico-tomista de Maquiavel⁷¹, oferece uma visão sobre a relação entre a *virtù* do *innovator* e a *fortuna* diante do principado recém conquistado medindo a imperatividade do domínio da deusa pela vontade do príncipe em termos de imposição da *forma* do príncipe sobre a *matéria* do principado. A função do príncipe como legislador seria impor a forma da *politeia* – a constituição – sobre a matéria da *politeuma*, o corpo de cidadãos. (...) *and it is the function of virtù to impose form upon fortuna*⁷².

But when the subject is innovation, there is a pressing danger that *virtù* may deliver itself into *fortuna*'s power, and therefore the ideal type of *innovator* is he who depends as little as possible on circumstances beyond his control. The more the *innovator* is thought of as subverting and replacing a previously existing structure of custom and legitimacy, the more he will have to cope with the contingencies of suddenly disoriented behavior and the greater will be his exposure to *fortuna*⁷³.

Ditar a forma sobre a matéria disponível não legitima, contudo, a pretensão de durabilidade sem fim da nova comunidade, por mais talentoso que seja o príncipe. A imortalidade secular não pode ser alcançada com um sistema permanente, institucionalizado e legitimado pelo uso e por uma nova tradição. O homem, no mundo das inovações, vive no presente. Dado um mundo que se vê e experimenta como ação e flutuação mais do que tradição e legitimidade, os sentimentos sobre o presente são forçosamente mais fortes, a ação é mais excitante do que o costume, ela prende a atenção e excita as emoções⁷⁴. No presente, o novo príncipe pode suplantar o príncipe herdeiro e suas

⁷¹ *Pr*, Cap. 6: Et esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e sanza quella occasione la *virtù* dello animo loro si sarebbe spenta, e sanza quella *virtù* la occasione sarebbe venuta invano. *Pr*, Cap. 26 (I): Considerato, adunque, tutte le cose di sopra discorse, e pensando meco medesimo se, in Italia al presente, correvano tempi da onorare uno nuovo principe, e se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso di introdurvi forma che facessi onore a lui e bene alla università delli uomini di quella, mi pare corrino tante cose in beneficio d'uno principe nuovo, che io non so qual mai tempo fussi più atto a questo.

Pr, Cap. 26 (II): Queste cose, quando sono bene fondate e abbino in loro grandezza, lo fanno reverendo e mirabile: et in Italia non manca materia da introdurvi ogni forma.

⁷² **The Machiavellian moment.** op. cit., p. 169.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibid., p. 179.

decisões podem gerar mais lealdade. Mas *Il Principe* é um texto restritivo à hipótese de conceber que o carisma do príncipe seja institucionalizado de modo a se perpetuar, embora o governo através de “boas armas e boas leis” seja um indicativo marcante das pretensões de Maquiavel ao propor algum tipo de impessoalidade no comando político que possa sobreviver inclusive às variações de humor e à incapacidade individual ocasional do governante. Mas, se há algo em comum com os maiores *virtuosi* listados no livro é a singularidade de não terem deixado, em momento algum, de viver no mundo da fortuna.

Há um meio, entretanto, de restaurar uma visão diferente dessa abordagem que aproxima Maquiavel de alguns autores que exploraram seus textos no movimento geral do maquiavelismo, buscando uma equação que equilibrasse a natureza dos atos constitutivos da comunidade política e aqueles que são responsáveis pela sua manutenção. Mansfield associa essa questão ao problema maior da necessidade.

Como já foi citado, nos *Discorsi* Maquiavel insiste que os atos fundadores de uma república, por mais violentos e imorais que sejam, podem ser escusados se sua finalidade buscar o bem comum da pátria em vez de erigir uma tirania pessoal. Nos primórdios de toda sociedade, aquele que se sente capaz e imbuído da tarefa de ordená-la se depara com enormes dificuldades e limitações decorrentes de sua incapacidade natural e de seu grupo. Seu principal objetivo deverá ser corresponder a essas incapacidades tornando possível o controle político. Quando cita Alexandre buscando no Egito um local para construir a cidade que representaria sua glória e o esplendor de suas conquistas, o exemplo parece divinizar em demasia a extensão das preocupações de Alexandre, minimizando o caráter humano da empreitada. Mas Alexandre não escolhe o local para a construção de sua cidade seguindo os conselhos de seu arquiteto Dinócrates, que havia proposto erguê-la espetacularmente, com forma humana, sobre um monte, tarefa digna de um deus. Alexandre, tendo indagado seu arquiteto sobre se havia pensado em que condições se viveria nesse local, e obtendo resposta negativa, preferiu atender às necessidades de seus súditos, e edificou Alexandria onde seus habitantes pudessem morar próximos à fertilidade da terra e à comodidade do mar e do Nilo⁷⁵. O primeiro fator, portanto, a consagrar um grande fundador é a escolha do local onde será a cidade. E em segundo lugar Maquiavel determina a capacidade de ordenar as leis.

⁷⁵ *Discorsi*, I, 1.

A esterilidade e a aridez desafiam a capacidade de escolha dos fundadores, que devem se lembrar que, por mais virtuosos que sejam, não podem ignorar, como se fossem deuses, seus próprios limites. Não adianta construir suntuosas e belas cidades que não satisfaçam os requisitos básicos de sobrevivência exigíveis para que a vida humana seja viável – e o principal deles é evitar a dominação por outros. É necessário evitar tal esterilidade, e buscar locais férteis onde a vida possa ser mais agradável e protegida. E seria ideal se ela pudesse se desenvolver assim, se cada um pudesse viver sua própria vida sem desejar comandar os outros, mas como isso não é possível⁷⁶, escolher bem o local da cidade é escolher, nos termos colocados por Mansfield, “a próxima vítima” – *quem não comanda é comandado*⁷⁷. Aquilo que parecia ser uma escolha livre – o ato fundador – é restrito a uma escolha entre necessidades e decidido pela necessidade soberana – o desejo humano de comandar os outros. Onde outros autores viram no começo das cidades a presença divina, Maquiavel encontrou o poder e a virtude da necessidade. Desde que os homens – prossegue Mansfield –, são independentes da divindade por causa de suas necessidades, eles devem decidir independentemente e de acordo com suas necessidades⁷⁸. Os homens são independentes da divindade, mas não estão livres para decidir de acordo com seus próprios desejos. Devem medir suas forças e calcular como usar seu espaço de liberdade.

Assim, as leis nascem da necessidade de impor a ordem e de comandar os homens. São feitas para a necessidade da segurança e por causa da segurança.

Aristotle explained that the reason for the coming-into-being of a polis is not the same as its reason for staying-in-being; men come together to protect life and stay together for the sake of the good life. According to Machiavelli, however, protection is the first and last goal of cities. He implies here what he argues amply elsewhere, that the danger of civilized enemies is as great and as fearful as the pressure of elementary necessities⁷⁹.

⁷⁶ “(...) escolha esta que seria mais sábia e mais útil, desde que os homens se contentassem em viver do que é seu e não quisessem mandar nos outros. Portanto, como só o poder dá segurança aos homens, é necessário fugir a essa esterilidade da terra e pôr-se em lugares fertilíssimos, onde, podendo a população ampliar-se graças à uberdade do solo, os homens consigam defender-se de quem os ataque e oprimir quem quer que se oponha à sua grandeza”. **Discursos...** I, 1. op. cit., p. 10

⁷⁷ **The Machiavelli's virtue.** op. cit., p. 70.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Ibid., p. 71.

Preocupado em estabelecer a diferença entre as necessidades humanas e as divinas no primeiro capítulo dos *Discorsi*, a interpretação de Maquiavel para o começo das repúblicas não responde ao questionamento sobre o peso que os modelos antigos têm para os novos fundadores nos sete capítulos seguintes do texto. O novo começo de uma cidade, argumenta Mansfield, diferente do exemplo antigo, precisa ser reenviado do puramente humano para o divino, ou extraordinário⁸⁰. No nono capítulo Maquiavel usa expressões como “ordinatore” e “fondatore” para ressaltar a característica heróica, quase religiosa, daqueles que conseguem sobrepor os obstáculos para ordenar uma nova república e dar a ela a forma de sua vontade. A necessidade força os fundadores a perseguir o novo, e a necessidade de segurança acabar por implicar a necessidade de conquista (acquiring), para se proteger e evitar ser dominado⁸¹. Novos fundadores, contudo, pela natureza dos atos a que são levados a cometer, podem ser vistos como arrogantes e temíveis, e para evitar o temor social precisam esconder seus atos por meio da religião que dá sentido superior às ações que a maioria não poderia entender. Como os homens mais louváveis são os ordenadores das religiões⁸², o novo governante deve mascarar a violência fundadora sob o manto das boas finalidades⁸³. Suas escolhas são refletidas como atitudes altruístas e formadoras de consenso social. E os governados aceitam se submeter porque necessitam das conseqüências advindas da coragem dos fundadores. Maquiavel provê um começo para as cidades baseado nas necessidades humanas, que omite a primeira necessidade. E a primeira necessidade do começo (principio) é um príncipe que faz tudo novo⁸⁴.

Esse novo princípio – seguindo o raciocínio de Maquiavel no capítulo 10 dos *Discorsi* – não é, necessariamente, o meio pelo qual haverá de ser mantida a república. O começo determinado pelo grande *ordinatore* desaparece no seu governo enquanto procura se pautar pela prudência e pela *virtù*. O começo é escusável em função dos fins, mas, a partir desse primeiro momento, o governo deve seguir a virtude. No caso de Rômulo, o melhor exemplo para escusá-lo foi a constituição do Senado para auxiliá-lo nas deliberações – e o fato de ter reservado para si apenas o poder para comandar as tropas em

⁸⁰ Ibid., p. 74.

⁸¹ Ibid., p. 75.

⁸² *Discorsi*, I,10.

⁸³ No cap. 11 do livro I, porém, a ênfase de Maquiavel é mais para a importância da religião como manutenção da república do que para a fundação. A religião é instrumento útil para conduzir o respeito às leis e a garantia da ordem.

⁸⁴ **The Machiavelli's virtue.** op. cit., p. 77.

caso de guerra e de reunir o Senado⁸⁵. *Para ordenar uma república é necessário estar só*, completa Maquiavel – decorrendo desta constatação toda a carga de significados que remontam à livre disposição da vontade do fundador para agir sem freios. Para mantê-la, deve abrir mão da totalidade desse poder e compartilhá-lo, preservando uma parte dele para certas ocasiões. Para Maquiavel, *o fundador apenas consegue realizar o ordinário recorrendo ao extraordinário*⁸⁶.

Esse será mais tarde um dos núcleos constitutivos da idéia de razão de Estado que muitos atribuíram a Maquiavel – a preservação da ordem pública depende da possibilidade aberta de utilização de um poder reservado, original, que, quando liberto, age sem freios e é justificado apenas na razão de seus fins.

1.3 A república e *lo stato* em *O Príncipe* de Maquiavel

Sendo preciso deixar de lado *as coisas imaginadas acerca de um príncipe*⁸⁷ e adotar uma postura que permita discorrer sobre as verdadeiras, Maquiavel lança mão de sua experiência diplomática para chamar a atenção dos governantes para a urgência de tomarem

⁸⁵ Discorsi, I, 9.

⁸⁶ A frase é de Mansfield. **The Machiavelli's virtue**. op. cit., p. 325, nota 33.

⁸⁷ *Pr*, cap. XV. “Resta ora a vedere quali debbano essere e' modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici. E, perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso, partendomi, massime nel disputare questa materia, dalli ordini delli altri. Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa”.

o principado como um objeto de intervenção humana firme e sem divisão de responsabilidades. Neste ponto, a situação da península italiana era sua maior preocupação.

A confusão na península tem início com a crescente perda de legitimidade da Igreja universal, e a ausência de força na imposição de ordem e garantia de segurança para seus protegidos⁸⁸. Praticamente todas as grandes guerras da Idade Média foram protagonizadas pela Igreja, foram missões cristianizantes que conferiam garantia legal a uma sociedade de entidades políticas incapazes de imporem entre si um “status” objetivo de legitimidade. As maiores transformações das estruturas políticas da época foram deflagradas pela conquista de Constantinopla, em 1453, quando suas muralhas foram derrubadas pelos canhões franceses de Mehmed II. A migração de talentos e a secularização da Renascença completaram o ambiente propício para as reformas quase sempre traumáticas que se sucederam, culminando com a invasão da península por Carlos VIII em 1494, com cerca de 40 peças de artilharia transportadas por cavalos (adaptadas dos primeiros pesados canhões que eram de ferro e passaram a ser de bronze fundido, feitos com moldes de fazer sinos)⁸⁹.

As cidades-Estado italianas eram definidas em termos geográficos (circunscritas), o que facilitou a invasão instigada pela riqueza e prosperidade que chamavam a atenção tanto do Império quanto dos reis francês e espanhol. As novas e ameaçadoras tecnologias de guerra fizeram o resto do trabalho.

Na primavera de 1494, quarenta dos novos canhões de Carlos VIII foram enviados da França para o porto de La Spezia, no Norte da Itália, de onde teria atravessado os Alpes pelo passo de Mont-Genèvre com seu exército. O rei francês partiu para atravessar toda a Itália e fazer valer sua reivindicação ao reino de Nápoles. As cidades-Estado e os domínios do papa que estavam em seu caminho desistiram de resistir assim que tiveram notícias da rapidez com que seus canhões tinham derrubado as muralhas do castelo de Firizzano. Como conquistador, entrou em Florença e em Nápoles, e sua capacidade de fogo com os canhões

⁸⁸ Sobre o contexto que antecede as crises do século XV Cf. BARON, Hans. **A Struggle for Liberty in the Renaissance: Florence, Venice, and Milan in the Early Quattrocento (Part one)**. *The American Historical Review*, Vol. 58, No. 2. (Jan., 1953), pp. 265-289. E a segunda parte do texto em BARON, Hans. **A Struggle for Liberty in the Renaissance: Florence, Venice, and Milan in the Early Quattrocento (Part two)**. *The American Historical Review*, Vol. 58, No. 3. (Apr., 1953), pp. 544-570. Baron mostra como Florença exerceu um papel fundamental na independência das cidades da Toscana e mesmo do centro da Itália diante da tentativa do Papado de exercer controle da península após o retorno de Avignon.

⁸⁹ BOBBITT, Philip. **A guerra e a paz na história moderna** – o impacto dos grandes conflitos na formação das nações. Tradução de Cristina Serra, do original *The shield of Achilles*. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 75-6. A exposição que se segue é retirada do livro de Bobbitt.

assustou toda a península. Mas seu êxito não durou muito, embora tenha vencido a maior parte das batalhas contra a Santa Aliança (a reunião de alguns Estados italianos, Veneza, o Sacro-Império, o papa e a Espanha), abandonou a Itália e morreu em 1498 na França. Mas a campanha até Nápoles provocou uma intensificação dos distúrbios entre França, Espanha, o Império, os Estados Papais, e os principados e repúblicas italianas. Grandes obras de engenharia foram elaboradas para adaptar as defesas das cidades, exigindo profissionais e recursos cada vez maiores. Florença chegou a ter suas fortificações planejadas e inspecionadas por Leonardo Da Vinci, e, entre 1527 e 1529, o próprio Michelangelo foi quem equipou a cidade. As fortificações adquiriram papel tão importante na geopolítica da Europa que as fronteiras entre reinos e principados passaram a ser demarcados pelo resultado da construção de fortes e outros meios de defesa⁹⁰.

Na maioria das cidades, porém as dissensões começaram muito antes, e foram motivadas por questões internas. Em Florença, os Médici, uma família de banqueiros, cujo líder Cosimo (Cosme, o Velho) voltou do exílio em 1434, tomou a *singnoria* e governou a cidade a partir de uma poderosa oligarquia. Com seu capital financiaram Eduardo IV na Guerra das Rosas na Inglaterra, e podiam paralisar Nápoles ou Veneza ao obstar créditos, mas como governavam pela competência, não pelo sangue, eles precisavam sempre renovar sua legitimidade pelo êxito. Em Milão a linha dinástica chegara ao fim em 1447. Francesco Sforza foi candidato à sucessão, mas era um *condottiere* casado com a filha ilegítima do último herdeiro. Então, o *Erwählter Romischer Kaiser*⁹¹, Frederico II, reclamou o ducado como um tributo ao Império, na ausência de sucessores dinásticos, atitude seguida pelos reis da França e da Espanha. Veneza teve uma excelente expansão oligárquica, independente de Nápoles, do Império e do Papado, tornou-se uma potência marítima internacional, mas por ter se constituído como república não podia reivindicar legitimidade dinástica. Já em Roma o Papado era dominado por uma família catalã, os Bórgia. O papa Bórgia Alexandre VI, restaurador, se comportava como um príncipe, mas não tinha a sanção jurídica de um príncipe; tornou-se um por eleição papal, o que não conferia legitimidade a seus herdeiros. Finalmente, após um século de longas disputas, Nápoles à

⁹⁰ KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp. 333-336.

⁹¹ **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit. 76. Traduzido geralmente errado por Sacro Imperador Romano, cuja fórmula original é *Electus Romanus Imperator*.

época de Maquiavel pertencia ao rei espanhol, sendo um exemplo do que poderia acontecer às outras cidades, além de ser uma base da qual o rei poderia lançar ataques à península⁹².

Dois fatores, resume Philip Bobbitt, seriam assim primordiais para entender a falência do precário equilíbrio de forças no confuso *Regnum Italicum*: oligarquias inseguras e legitimidade duvidosa. O endurecimento dos choques no *quattrocentos e quinhentos* levou muitos autores – sobretudo os humanistas cívicos – a reconsiderarem o poder da *fortuna*, provocando uma reação que pode ser vista na grande quantidade de textos que eram oferecidos aos governantes como aconselhamentos, os famosos *specula* dos quais *O Príncipe* de Maquiavel é o exemplo mais bem sucedido. Nesses livros a mesma *virtus virtutis* reunia um caráter pedagógico individual e as regras para o bem agir politicamente. Os florentinos acreditavam que seriam capazes de controlar os acontecimentos pela razão, havia a expectativa de modular a conduta dos príncipes em meio ao caos social pelas regras da justiça, que em geral misturavam princípios da ética cristã com as máximas das éticas antigas da Grécia e de Roma.

Maquiavel fugiu a essa regra. Ele foi secretário da República florentina, designado pelo Conselho dos Dez (responsável por atribuições militares, incluindo orçamento para as campanhas e relações exteriores em geral) como chefe da segunda chancelaria, além de ter se tornado magistrado com atribuição para supervisionar as relações entre Florença e outros Estados, tendo acompanhado Cesare Borgia em diversas campanhas, até ser derrotado em 29 de agosto de 1512 por tropas papais e espanholas na cidade de Prato. Não sobreviveu no cargo ao desmonte da organização estatal que sucedeu à queda do governo republicano em setembro e a volta dos Médici ao governo de Florença. Retornando ao governo só em 1519, com a morte de Lorenzo II de Médici, sobrinho de Lorenzo, o Magnífico, a quem tentara agradar ofertando-lhe o *De Principatibus*, mas não obteve sucesso – seu amigo Francesco Vettori, que tinha lugar no Papado junto a Giuliano de Médici, manteve-se indefinido e não ajudou Maquiavel a fazer o livro chegar a seus destinatários enquanto ele esteve exilado em 1513⁹³. Por essa participação ativa nas decisões de sua cidade logo ele percebeu como a segurança deveria tomar o lugar de prioridade da honra, da fama e da glória nos *specula*⁹⁴.

⁹² Ibid., pp. 76-8.

⁹³ VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Maquiavel: história de Maquiavel**. Tradução Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002. p. 184. Depois de finalmente ter lido todos os capítulos do livro, Vettori

Com as mudanças frequentes de mãos sobre o poder os autores dos *specula* tinham deixado de lado as instituições republicanas das pequenas cidades da península e se concentrado na figura pessoal do príncipe que era o herói dos humanistas cívicos. Maquiavel, ao contrário da imensa maioria de seus antecessores e contemporâneos, provoca uma cisão no pensamento da época ao propor uma relação diferente entre o governante e o exercício do poder. Ele duvidava que as recomendações morais sobre a pessoa do príncipe e as escolhas deste com relação aos assuntos de seu *status* pudessem se equivaler sempre. Essa era, se assim pode dizer, uma espécie de mentalidade da época, quando para governar as virtudes pessoais eram transmitidas à pessoa do governante e deste às exigências de seu *status* como tal. A fórmula é adaptada da unicidade das virtudes cristãs e sua aplicabilidade universal, sem dúvida. Mas, é uma tarefa bastante árdua reconstituir os detalhes desse percurso. Desde sempre os homens utilizaram modelos e metáforas representativas do exercício do poder sobre os outros, partindo comumente da simplicidade e proximidade dos exemplos da casa ou das regras de conduta individual. O que importa neste ponto, contudo, é que a complexidade desses modelos – e suas aplicações muito difusas – pode ser confrontada com a radicalidade da progressiva diferenciação entre propriedade e governo, entre público e privado, símbolo do próprio significado de “política” na Grécia clássica de Aristóteles.

Evidentemente a idéia é muito antiga. Remonta ao processo que distinguiu as cidades gregas das outras cidades e tribos antigas como forma de socialização, embora não se saiba muito sobre como elas evoluíram de suas precedentes ou mesmo vizinhas⁹⁵. O

se manteve em prolongado silêncio sem se manifestar sobre se faria ou não o livro chegar às mãos dos Médici.

⁹⁴ **As fundações do pensamento político moderno.** op. cit. p. 144.

⁹⁵ Martin van Creveld afirma que há indícios arqueológicos do surgimento da *polis* como entidade política na ilha de Creta que datam do século XVII a.C. Numa inscrição os cidadãos declaram e decretam que o magistrado conhecido como *kósmos* não deve exercer o mesmo cargo pela segunda vez antes de decorridos dez anos; caso o fizesse, não obstante a advertência, ele perderia a condição de cidadão, e “qualquer coisa que faça como *kósmos* será anulada”. “Additional evidence on the emergence of the polis as a new type of political entity comes from an inscription found in Crete and dated to the second half of the seventh century BC. In it, the citizens of Dreros solemnly lay down and decree that the magistrate known as kosmos should not hold the same office for the second time before ten years have passed; should he do so nevertheless, then he would be disenfranchised and “anything he should do as kosmos [emphasis added] will be null and void.” Note the distinction between the office, which is temporary, and the person who occupies it and who will continue with his private life after he has laid it down. At present this is the earliest direct reference to a magistrate that we possess”. Cf.: CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999. pp. 23-24; Pierre Vernant é mais cauteloso. Em *As origens do pensamento grego* o historiador francês data o surgimento da *polis* por volta dos

exercício do governo na *polis* grega clássica não era uma extensão da família. Nos sistemas sociais anteriores ou mesmo nos feudais a diferença entre “governo” e “propriedade” era desconhecida ou, pelo menos, difusa. Nessas sociedades, algumas pessoas exerciam autoridades sobre as outras, seja como simples cabeças de um clã, capatazes ou chefes com poderes locais. Contudo, sem exceção, não o faziam na qualidade de *autoridades públicas*, mas como pessoas físicas que devido ao sexo, idade, circunstâncias favoráveis, ascendência divina, ou alguma combinação desses fatores, deviam ou mereciam governar⁹⁶. Nas cidades-Estado clássicas a situação era diferente, havendo um limite bem nítido entre as esferas “privada” (*ídios, res privata*) e “pública” (*demósios, res publica*). Martin van Creveld insiste que a maturidade dessa diferenciação provavelmente levou séculos para se desenvolver, e mesmo Platão insistiu em governar a cidade como uma família estendida na *República*⁹⁷.

A relação entre público e privado pode ser um fio condutor para o estudo do processo de evolução histórica do conceito de Estado, atravessando as sociedades gregas e mesmo a Roma republicana ou imperial. Uma abordagem simples talvez levasse a compreender a morte da república romana como um último suspiro do projeto de desenvolvimento de um modelo político efetivamente amparado num suporte governamental institucional impessoal e coletivo. De fato, Roma sofreu muitas variações ao longo de todo seu apogeu em solidez institucional e apropriação particular de suas estruturas públicas. Uma história que contada de muitos modos sempre acaba por se concentrar no assassinato de Júlio César com uma dúvida impossível de gerar consenso sobre a morte de um tirano ou a de uma reação oligárquica a um reformador⁹⁸. Os imperadores romanos, no entanto, já não deixaram dúvidas sobre o absolutismo que

séculos VII e VIII a.C., no entanto, ressalta que tanto no plano intelectual quanto no domínio das instituições somente no fim de seu apogeu ela alcançará todas as suas formas, tendo conhecido etapas múltiplas e variadas. VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 14ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2004. p 53. Cf. texto clássico sobre o assunto citado por Vernant: EHRENBERG, Victor. **When Did the Polis Rise?** *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 57, Part 2. (1937), pp. 147-159.

⁹⁶ **The Rise and Decline of the State**. op. cit., p. 32.

⁹⁷ Ibid., p. 35.

⁹⁸ Cf. ROULAND, Norbert. **Roma, democracia impossível? Os agentes de poder na urbe romana**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Ed. UNB, 1997; CANFORA, Luciano. **Júlio César, o ditador democrático**. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação liberdade, 2002; e PARENTI, Michael. **O assassinato de Júlio César – Uma história popular da Roma antiga**. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Record, 2005.

encerrou as experiências republicanas, no sentido de estrangular o desenvolvimento de um espaço legitimamente público na acepção impessoal do termo, e chegaram mesmo a abarcar o domínio religioso entre suas vestes reais. Até a assunção do cristianismo como religião oficial, cada imperador era também um deus *ex officio*, exigindo adoração tanto em Roma quanto nas províncias – Carlos Magno, entretanto, chegou a concentrar, na era cristã, o controle da Igreja entre seus domínios pessoais. Com efeito, até a linguagem utilizada pelos historiadores deixa claro que nem os gregos nem os romanos chegaram a considerar a instituição *Estado* num sentido próximo do moderno, como uma entidade abstrata, distinta dos cidadãos, assemelhada a uma corporação. O problema da linguagem (em especial a linguagem jurídica) será tratado mais adiante, mas seguramente a distinção entre público e privado permaneceu obscura durante a alta Idade Média e a natureza de seu ressurgimento nos textos de pensadores do século XII em diante é motivo de controvérsias. Sem dúvida, expressões como *res publica*, *ratio publicae* e *bonum publicum* sob muitas formas eram muito comuns, mas atribuir a elas um sentido moderno é temerário.

Maquiavel esteve num momento de clivagem desse processo. O primado da necessidade tão alardeado em seu *specula* acaba provocando um abalo de enormes conseqüências na literatura política do Renascimento. É difícil saber quando decide pela inversão de prioridades em *O Príncipe*. O que importa é que ele tende a descolar da pessoa do príncipe as exigências morais cabíveis ao cidadão comum, essencialmente porque este não é uma pessoa comum, na medida em que é outra pessoa quando cuida dos assuntos de seu *status*. O importante é perceber que esses assuntos não ganham *status* em razão da pessoa do príncipe, mas do compromisso assumido pelo governante. O que fez com que muitos tomassem Maquiavel como um teórico dos assuntos do *status* que o príncipe ocupava, em oposição àqueles que defendem que embora tenha chegado a uma noção mais refinada e abstrata de ente político, o secretário florentino nunca deixou de estar preocupado em primeiro lugar com os meios para que o príncipe se mantenha no seu posto de dominador, mais do que com seu principado e os assuntos que lhe são inerentes. Apesar da controvérsia, esses *assuntos* requerem outra forma de comportamento, para corresponder à prioridade da conservação da estabilidade política, sua segurança, e cujas regras poderiam ser encontradas em seu livro. Num primeiro momento, essa mudança radical parece ter sido adaptada da *Política* de Aristóteles, que ensinava que as qualidades que merecem ser

dominadas por um governante deviam ser diferentes daquelas do cidadão comum, já que governar uma família não é o mesmo que governar uma cidade ⁹⁹.

De fato, Aristóteles utiliza mais da metade de toda a primeira parte da *Política* à elaboração minuciosa da diferença entre os princípios sociais a serem aplicados na família e no comando da cidade, e apresenta o cerne da sua preocupação institucional diante da qual praticamente todas as outras do livro são apenas consequências¹⁰⁰. Apesar disso, é muito difícil estabelecer a ligação entre a *Política* de Aristóteles e *O Príncipe*, de Maquiavel, se o objetivo for ir mais além do que a óbvia associação entre dois livros que tratam sobre tipos de organização política e as virtudes para comandá-las. Embora não reste dúvidas de que Aristóteles dividisse as exigências morais entre cidadãos e governantes, havia em seus regimes um sentido orgânico de comunidade através do qual não se registra uma quebra tão grande entre as duas esferas de ação, a ponto de constituírem duas moralidades distintas. Se nesse ponto a inspiração foi mesmo Aristóteles, Maquiavel radicalizou. Quem insiste de modo direto na relação entre Aristóteles e Maquiavel é J. G. A. Pocock, em *Machiavellian moment*. Mas o interesse de Pocock é estabelecer um vínculo entre *toda* tradição republicana renascentista e Aristóteles: (...) *that republican theory is in essence Aristotelian political science, selectively simplified by a drastic emphasis on the problem of time*¹⁰¹ - o que deixa ainda por explicar a associação de Maquiavel ao republicanismo florentino. O que Maquiavel teria de específico é a representação de seu príncipe como um *innovator*, em franca batalha contra a *fortuna*, quando não resta outra coisa a fazer senão apelar para o heroísmo que evite a decadência da república, fruto da decadência dos cidadãos, impotentes para resistir aos abalos políticos internos e externos. Em períodos de graves dissensões, se a

⁹⁹ **As fundações...** op. cit., p. 146. Essa observação é ignorada por Mesnard e muitos outros pensadores que estudaram a obra de Maquiavel. Aliás, é bastante difícil encontrar referências a esta relação específica entre o florentino e a *Política* de Aristóteles. O próprio Skinner em seu **Maquiavel** não faz referência a tal liame, apesar de em **As fundações...** enfatizar que esse foi um elemento chave comum aos humanistas renascentistas introduzido no estudo da virtude dos governantes. Nesta obra, entretanto, ele não aprofunda as consequências dessa idéia, que parece apenas uma referência a outro autor, Sidney Anglo, e seu *Machiavelli: A dissection*, de 1969. Skinner deve ter sofrido a influência nessa questão de seu amigo e mentor J. G. A. Pocock. Afora isto, não são poucos os autores hoje que exploraram o tema da razão de Estado relacionando maquiavelismo e uma forma pós-medieval de aristotelismo político.

¹⁰⁰ Sobre a relação entre o significado de *oikos* e *polis* na obra aristotélica cf.: ROY, J. 'Polis' and 'Oikos' in **Classical Athens**. Greece & Rome, 2nd Ser., Vol. 46, No. 1. (Apr., 1999), pp. 1-18. De modo mais direto, sobre a relação entre público e privado na democracia ateniense, cf.: HUMPHREYS, S. C. **Public and Private Interests in Classical Athens**. The Classical Journal, Vol. 73, No. 2. (Dec., 1977 - Jan., 1978), pp. 97-104.

¹⁰¹ J. G. A. Pocock, **Machiavellian moment**. op. cit., p. 320.

identificação entre a *politeia* e a virtude dos cidadãos não for o bastante para garantir a estabilidade da *res publica*, o *innovator* se responsabiliza por domar a fortuna através da ação política, fora da sociedade moral, comprometido apenas com seus resultados¹⁰².

Dessa forma, tendo como prioridade a conservação do *status* do governante Maquiavel reinterpreta a função dos vícios e das virtudes como qualidades deste, não abandonando as virtudes, desejando-as até, mas desde que sejam convenientes para o objetivo maior que é a estabilidade social do principado. A mesma regra vale para os vícios. O príncipe, para o secretário florentino, devia aprender a se comportar conforme a necessidade, sendo flexível para as mudanças e decidindo da melhor forma conforme se apresentar a situação¹⁰³. Eis a diferença que Maquiavel estabelece entre a virtude dos humanistas cívicos e a *virtù*, ou seja, quaisquer “qualidades que sejam necessárias para salvar a vida e preservar a liberdade da pátria”¹⁰⁴.

E tal coisa é digna de nota e observância por qualquer cidadão a quem cumpra aconselhar sua pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso; ao contrário, desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade.¹⁰⁵

¹⁰² Ibid., p. 157. Christopher Nadon ataca a posição de Pocock a respeito desse comprometimento de Aristóteles com o republicanismo renascentista. Mas sua crítica a Pocock é ainda mais forte em razão da associação entre Aristóteles, republicanismo e liberdade, de forma a excluir os paradigmas liberais das origens da política moderna, que reforçaria uma visão “comunitária” desse processo. “(...) Pocock exaggerates and hence distorts the character of Aristotle's thought by imposing a preconceived understanding of what constitutes republicanism on the *Politics*, a work he then claims as the founding document of republican theory and ‘the ultimate paradigm of all civic humanism’”. NADON, Christopher. **Aristotle and the Republican Paradigm: A Reconsideration of Pocock's. "Machiavellian Moment"**. The Review of Politics, Vol. 58, No. 4. (Autumn, 1996), pp. 677-698. p. 680. Pocock, afora o incômodo de usar uma linguagem extremamente teológica, parece mesmo afoito nas associações para reconhecer essa aliança entre republicanismo e aristotelismo, e freqüentemente Maquiavel desponta como vítima de seus exageros, sendo ora um *innovator*, ora apenas mais um seguidor da tradição aristotélica (It is not even certain that Machiavelli was an exception. As we complete this study of the last phase of Florentine political theory, the most vivid impression remaining should be that of the continuity of a basically Aristotelian republicanism from which Machiavelli did not seem to his friends (...) to have greatly departed. p. 316). Para Vickie Sullivan “Pocock's subsumption of Machiavelli's thought into a tradition of Aristotelian republicanism is another indication of a propensity to dismiss evidence to the contrary when he has determined that the context decrees a particular conclusion. In consigning Machiavelli's thought to a context defined by its focus on a type of republicanism that exalts political participation in service to the common good, Pocock dulls the sharper aspects of Machiavelli's political analysis.” SULLIVAN, Vickie B. **Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment": A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses**. Political Theory, Vol. 20, No. 2. (May, 1992), pp. 309-318. p. 315. Para uma avaliação do livro de Pocock e a relação entre Aristóteles e Maquiavel, cf.: HEXTER, J. H. **Reviewed Work(s): The Machiavellian Moment**. op. cit.

¹⁰³ **As fundações...** op. cit., p. 146.

¹⁰⁴ Ibid., p. 205.

¹⁰⁵ **Discursos**. op. cit. p. 443.

O primeiro reflexo dessas propostas foi a separação duvidosa entre moral e política. Skinner (com Isaiah Berlin) defende que não se tratava de uma cisão entre moral e política, já que Maquiavel estava longe de tomar o mal pelo bem, mas que seria a teorização de duas moralidades distintas, que implicava a aceitação da categoria da necessidade como regra de ação¹⁰⁶. Muitas outras, porém, foram as consequências das teses de *O Príncipe*. Maquiavel foi radical quanto à secularização e apontava a falência de velhos métodos como motivo para a busca dos novos¹⁰⁷, atenuando a perspectiva religiosa-militar e em face da perspectiva legal-estratégica.

Para Bobbitt essa alteração é claramente assumida por Maquiavel. Inclusive na prática política. Com o fim das relações feudais, em virtude da expansão das economias monetárias que abalou a base agrícola da sociedade medieval, também foram afetadas as relações militares entre suseranos e vassalos, p. ex., que foram então substituídas por soldados profissionais; no caso da península italiana, os conhecidos *condottiere*¹⁰⁸. Mas, em campo, no calor da batalha, Maquiavel pôde perceber a fragilidade desse sistema, “já que era improvável que os novos empresários prestassem serviços aos seus clientes que acarretassem sua própria aniquilação e o sacrifício de seu capital”¹⁰⁹.

Ampliando o poder do príncipe, sob seu comando a relação de suserania e vassalagem seria alterada; por isso Maquiavel instava em *O Príncipe* por um sistema em que a burocracia civil assumisse os papéis legais e estratégicos dos vassalos e que funcionários públicos constituíssem uma infra-estrutura mais confiável¹¹⁰. O maior reflexo oficial da estadística de Maquiavel foi o estatuto de dezembro de 1505, determinando a organização de uma milícia florentina sob o lema “justiça e armas”¹¹¹. O estatuto legal que Maquiavel confere às ordens do príncipe indica uma nova passagem, do simples governo dos príncipes, que governam por decreto, para o Estado principesco, que requer leis. Bobbitt vê nesse movimento uma clara transferência da personalidade jurídica da pessoa do príncipe para seu *status*, datando dessa época a mudança conceitual que dava ao termo de

¹⁰⁶ As discussões sobre as dualidades de Maquiavel não têm fim. Vão se refletir na relação entre absolutismo dos príncipes e na liberdade das repúblicas e na pretensa oposição entre *O Príncipe* e os *Discorsi*, além dos autores que o colocam na fronteira da querela entre antigos e modernos em filosofia política.

¹⁰⁷ *Pr*, cap. XXVI.

¹⁰⁸ O *condottiere* era um mercenário *contratado* para defender as cidades e propriedades.

¹⁰⁹ **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit. p. 79.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 80. Embora faça referências a *O Príncipe*, Bobbitt parece mais amparado nas fontes que o remetem aos atos institucionais de Maquiavel, enquanto ocupante de seus cargos políticos.

¹¹¹ Cf. **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1505 - Vol. 4**. pp. 372-373, infracitada.

raiz latina a idéia de um “estado de coisas”, passando a designar uma “situação institucionalizada”¹¹². Skinner é mais cauteloso nesse ponto, e demonstra com mais precisão que o uso distinto do termo *Estado* pode mesmo ser encontrado em diversos pontos no *De Principatibus* como *lo stato*¹¹³, mas ainda teria o caráter pessoal do domínio do príncipe.

J. H. Hexter elaborou um estudo interessante sobre as aparições da expressão *lo stato* em *O Príncipe*. De acordo com ele, os contextos onde a expressão aparece – e são cerca de 114 vezes – são tão indeterminados que se pode trocá-la no texto por algumas outras sem alterar o sentido geral.

Take (1) 'territory', (2) 'the governed', (3) 'ruling power', (4) 'status, position, or rank', (5) 'national-political territorial entity', and try substituting *each* of them wherever *lo stato* appears in *Il principe*. It is rare indeed that two of the meanings will not fit. It is surprising how often three, four, or occasionally even all five of the meanings will fit¹¹⁴.

Evidentemente, Hexter apenas esqueceu o fato simples de que se aplicar sua metodologia rigorosa a alguns sentidos em que se usa a palavra “Estado” nas ciências políticas ou jurídicas em determinados países hoje em dia, tal imprecisão também será detectada facilmente.

Apesar da controvérsia a alteração de Maquiavel provocou respostas rápidas aos desafios emergenciais que enfrentava explorando alguns dos recursos legitimadores desse tipo de instituição que seria o Estado principesco nascente. Se em termos léxicos ainda não é clara a teorização de Maquiavel sobre o Estado, como o conhecemos hoje, é possível e plenamente razoável sustentar que ele já discernia muito bem certas funções estatais. Daí a

¹¹² Cf. Para Alan Harding, o desenvolvimento dos laços de direito privado deu origem a uma sociedade que, aos poucos, acabou institucionalizando o direito a partir dos privilégios conseguidos através das lutas por autonomia e liberdade entre os nobres e a Igreja. “Liberties were first of all privileges and powers: in the thirteenth century struggles of the barons with an ever more assertive monarchy, they became the foundations of an idea of political liberty”. HARDING, ALAN. **Medieval Law and the Foundations of the State**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 215.

¹¹³ O termo aparece muitas vezes na primeira versão italiana do texto, e nem sempre tem o enfoque apontado por Skinner, como em Cap. VII: *Ma Alessandro morí dopo cinque anni che elli aveva cominciato a trarre fuora la spada. Lasciollo con lo stato* [grifo meu] *di Romagna solamente assolidato, con tutti li altri in aria, infra dua potentissimi eserciti inimici, e malato a morte. Il Principe*. op. cit. cap. VII. Esse tipo de uso mais próximo da impessoalidade se repete frequentemente no texto.

¹¹⁴ HEXTER, J. H.. **Il principe and lo stato**. *Studies in the Renaissance*, Vol. 4. (1957), pp. 113-138. Cinquenta anos depois o tipo de pesquisa que se propôs Hexter ficou bem mais fácil de ser feita. De acordo com a ferramenta de busca do Intratext Digital Library há 851 ocorrências da palavra *stato* em toda a obra de Maquiavel, sendo, na verdade, 115 em *Il Principe*. Cf. <http://www.intratext.com/IXT/ITA1109/1U.HTM> ;

insistência nas propostas que contam de *O Príncipe* e de seus diversos atos no governo: (i) Florença devia contar com uma milícia recrutada ¹¹⁵; (ii) o príncipe teria que criar instituições que inspirassem lealdade nos súditos; (iii) as organizações legal e estratégica são interdependentes, “boas armas, boas leis” ¹¹⁶; (iv) o engodo e a violência são aceitáveis quando se age em nome do Estado ¹¹⁷; (v) é preciso manter embaixadas permanentes e fontes de inteligência para o êxito diplomático; (vi) as táticas do príncipe devem ser julgadas por meio de uma avaliação racional de sua contribuição para os objetivos estratégicos da estadística ¹¹⁸.

Essas propostas são fundamentais para a constituição de uma verdadeira autoridade pública em lugar da privada, defende Bobbitt e de certa forma Skinner e Mesnard. Essa autoridade pública é capaz de evocar o sacrifício e a capacidade de resistência pelas novas modalidades bélicas ¹¹⁹. Quando Maquiavel, entretanto, apresentou seu *O Príncipe* que além de um livro cheio de novidades também compilava algumas de suas políticas já utilizadas e foi rejeitado para retornar ao governo após a restauração dos Médici em 1513 ele acabou juntando-se a um grupo de teóricos e conspiradores republicanos que se reuniam nos Orti Oricellari em Florença, discutindo os rascunhos do que viria a ser sua próxima obra, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, permeado pelo sentido de um republicanismo moderno calcado nos exemplos da história da Roma antiga. Esse período de sua vida, contraditório com relação aos anos vividos em viagens em nome de Florença, foi extremamente fértil.

As especulações sobre um Maquiavel republicano, no entanto, são controversas, embora dominem os estudos sobre o pensador florentino atualmente ¹²⁰. Limito-me a observar que os *Discorsi* e *O Príncipe* foram elaborados na mesma época, embora os *Discorsi* fossem o produto de anotações feitas por um longo período, enquanto *O Príncipe* parece mesmo ter sido escrito de um rompante no seu exílio em 1513 em Sant’Andrea in Percussina, argumentando Ridolfi que o livro seria uma espécie de extrato dos *Discorsi*.

¹¹⁵ *Pr*, cap. XIII

¹¹⁶ *Pr*, cap. XII

¹¹⁷ *Pr*, caps. XV ao XIX.

¹¹⁸ *Pr*, cap. VIII.

¹¹⁹ **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit. p. 85.

¹²⁰ Cf. BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. **Machiavelli and republicanism**. Cambridge University Press, 1993.

E, por esses dias, precisamente, tendo chegado com sua escrita dos *Discorsi*... sobre Lívio ao capítulo onde demonstra que “um povo corrupto, vindo à liberdade, pode com grandíssima dificuldade se manter livre”, voltando seu olhar da antiga Roma para as cidades italianas, considerou que “seus membros estavam todos corrompidos”. Então é preciso “vir ao extraordinário, quer dizer, à violência e às armas, antes de mais nada, tornar-se príncipe”. Somente um “novo príncipe” poderia sanar aqueles “pútridos membros”, só nesse príncipe Lázaro encontraria “seu redentor”¹²¹.

Hans Baron contrapõe essa idéia através de uma análise minuciosa das cartas de Maquiavel e da seqüência do texto dos dois livros. Para ele, é bastante improvável que os *Discorsi* tenham começado a ser redigidos em 1513, e as referências que constam em *O Príncipe* provavelmente foram colocadas depois que o texto estava pronto e tinha começado a circular¹²². Embora os dois livros não tivessem sido escritos juntos, alega Baron, não haveria rupturas entre eles, mas uma clara distinção entre dois propósitos, já que *O Príncipe* atendia a objetivos imediatos com a retomada do comando de Florença pelos Médici, e os *Discorsi* ainda seriam meditados e debatidos nas reuniões dos Orti Oricellari durante cinco anos. De toda sorte, a própria crença de que *O Príncipe* foi escrito num impulso também é contestada por Baron, alegando a longa experiência acumulada por Maquiavel em 14 anos de diplomacia – mas isso não inibe o argumento de Ridolfi quanto ao tempo que Maquiavel levou para colocar o texto no papel¹²³.

Skinner, por sua vez, defende que os *Discorsi* são outra radicalização do pensamento de Maquiavel, mas não uma contradição. Se em *O Príncipe* a prioridade era a segurança, aqui o tema principal seria a liberdade¹²⁴. Mas liberdade que significa, antes de tudo, independência em face de agressões externas e em face da ameaça de tirania¹²⁵. Para

¹²¹ **Biografia de Nicolau Maquiavel**, op. cit., p. 173.

¹²² Cf., *Pr.*, cap. II.

¹²³ BARON, Hans. **Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of 'the Prince'**. *The English Historical Review*, Vol. 76, No. 299. (Apr., 1961), pp. 217-253. pp.249-251. Skinner aceita a tese de Baron de que *O Príncipe* foi escrito em alguns meses na segunda metade de 1513, enquanto os *Discorsi* teria sido iniciado em 1513, por incentivo dos membros dos Orti Oricellari, concluindo o trabalho por volta de 1519. Nenhum dos dois livros foi publicado enquanto Maquiavel estava vivo.

¹²⁴ Harvey Mansfield contesta os malabarismos que tentam explicar as diferenças entre *O Príncipe* e os *Discorsi*. Para o professor americano tais diferenças teriam origem no método retórico de Maquiavel e na situação para a qual cada uma das obras foi concebida. MANSFIELD, Harvey. **The Machiavelli's virtue**. op. cit., p. 62.

¹²⁵ Maquiavel surge nesse ponto, para Skinner, como um revitalizador da tradição romana de considerar a liberdade como ausência de constrangimento, tanto para o indivíduo quanto para a república, mas de uma forma que o indivíduo preservaria sua liberdade natural mesmo quando devesse obedecer, em casos

Mesnard, não há diferença obtusa entre *O Príncipe* e os *Discorsi* até porque os interesses dos príncipes quanto à estabilidade política não seriam diferentes dos governados. Maquiavel tende nos *Discorsi* a identificar a *virtù* já como compromisso definitivo com a coisa pública, sentindo atração pela *idéia, abstrata e metafórica, de que o próprio Estado seja capaz de “virtù”, de modo que também pode se corromper* ¹²⁶. Isso ele demonstra, no terceiro discurso, através do receio de que o interesse privado atraia o cidadão mais do que o interesse público. Advindo da liberdade da *virtù* o choque através da intensa participação política formava-se assim uma sólida república, que é exatamente isso, um lugar para os conflitos políticos. Expõe Maquiavel no livro primeiro apresentando a base de sua idéia:

Debbesi, adunque, più parcamente biasimare il governo romano; e considerare che tanti buoni effetti, quanti uscivano di quella repubblica, non erano causati se non da ottime cagioni. E se i tumulti furano cagione della creazione de' Tribuni, meritano somma laude, perché, oltre al dare la parte sua all'amministrazione popolare, (...). [Portanto, deve-se censurar o governo romano com mais comedimento; e considerar que tantos bons efeitos oriundos daquela república só podiam ser causados por ótimas razões. E se os tumultos foram razão para a criação dos tribunos, merecem sumos louvores; porque, além de concederem a parte que cabia ao povo na administração, tais tribunos forma constituídos para guardar a liberdade romana (...)] ¹²⁷.

A relação de Maquiavel com a liberdade dentro do “Estado” pode ser encontrada em praticamente todas as suas obras, restaurando o foco romano na liberdade como fruto dos direitos privados, inescapável herança tanto do Império quanto da República, mas a ênfase nas leis como garantia dos direitos é estranha aos seus predecessores florentinos. Além de ressaltar que um principado ou república livre são mais dinâmicos em termos econômicos e políticos do que aqueles onde impera a opressão absolutista, e de ser mais fácil defenderem-se de agressões externas – pensando no recrutamento dentro das fronteiras da

determinados, a regras impostas politicamente. Para compreender o embate sobre a fórmula da liberdade neo-romana contra a liberdade entendida no estatismo contratualista do século XVII como liberdade permanentemente mediada pelas regras soberanas, cf. SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

¹²⁶ **As fundações do pensamento político moderno**. op. cit. p. 196.

¹²⁷ Em italiano, Cf. **Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio**. op. cit. Livro 1, Capítulo 4. A tradução para o português está em **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. op. cit. p. 23.

república, uma de suas mais inovadoras idéias, esse ponto viria a ser fundamental para o futuro do Estado¹²⁸.

1.4 A idéia de soberania dividida e os conflitos por jurisdição do fim da Idade Média

O que não se pode deixar de perceber é que as lacunas no pensamento de Maquiavel seguramente não permitem entrever um pensador do Estado, da forma que muitos tentam ver. As variações de suas análises entre principados novos ou herdados, repúblicas, reinos, e outros entes políticos em suas obras são muitas, e não há uma análise do próprio florentino que as reúna e confronte com clareza. Quando chegou à corte francesa em Lyon com Bartolomeu Della Casa em julho de 1500 ele percebeu a “diferença entre ser o representante de uma nação importante, como ele tinha sido junto a Catarina Sforza, e ser representante de uma pequena república junto ao rei mais poderoso da Cristandade”¹²⁹. Abandonado financeiramente por Florença na missão junto ao rei da França com o objetivo de conseguir amortecer a dívida que ficara com os franceses por terem se proposto a ajudar

¹²⁸ COLISH, Marcia. **The Idea of Liberty in Machiavelli**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3. (Jul. - Sep., 1971), pp. 323-350. pp.27-29. É sempre bom lembrar, no entanto, que no momento de sua instrução de recrutamento para a formação de milícias em Florença os grandes exércitos europeus estavam se profissionalizando a partir de combatentes contratados, experientes e bem disciplinados e por algum tempo ainda permaneceriam assim. A “profissionalização” de um grande exército *popular* só viria bem mais tarde, provavelmente nas guerras posteriores à Revolução Francesa com Napoleão Bonaparte.

¹²⁹ VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Maquiavel: história de Maquiavel**. op. cit., p. 63.

Florença na guerra contra Pisa¹³⁰, Maquiavel experimenta os rigores da política francesa. Embora algumas de suas muitas correspondências deixem entrever em certos momentos um professor ensinando política aos franceses, apenas se pode conjecturar sobre como a importante visita ao maior reino de então estaria representada em seus conselhos ao príncipe no *De Principatibus*. O conjunto de suas conclusões por outro lado são radicais:

The city is not self-sufficient; it exists in a geography and history of contingencies and givens, factual and moral, some of which antedate its being and others of which will arise in a future it cannot determine. Fortune stands for this contingent world, especially if we perceive it without God. The city seeks a total determination of its environment, and therefore has to choose between creating that environment and manipulating it; the problem of time-of temporization, about and against which Machiavelli had so much to say- arises because there is no moment of creation in political history, no absolute freedom for the city or its founder to create a new world, but only a series of moments (...) at which some givens can be changed and some cannot, some can be preserved and some cannot¹³¹.

Tais conclusões não podem, entretanto, ser desmembradas dos limites aos quais bem ou mal estava preso.

A reabilitação de todos os seus encargos políticos só viria a acontecer em 1525, quando retoma intensa movimentação como intermediador junto à república veneziana até que em 1527 Carlos V, através dos Lanzichenecchi, força o papa Clemente VII a uma trégua em razão do saque e conquista de Roma que repercute em Florença forçando uma sublevação popular que derruba os Médici e restabelece a constituição republicana. De retorno à cidade Maquiavel é recebido com hostilidade pela sua colaboração com o governo anterior e pelas interpretações facciosas de *O Príncipe* – já bastante conhecido –, pelas quais “os ricos achavam que ele ensinava o Duque a tirar-lhes a riqueza; os pobres achavam que ensinava os ricos a tirar-lhe a liberdade; os bons o consideravam um desonesto; os tristes o achavam mais triste ou mais valente do que eles”¹³². Maquiavel, despojado de

¹³⁰ A campanha foi um absoluto fracasso, com várias desordens provocadas pelas tropas enviadas pelos franceses. Maquiavel ficou responsável por convencer o rei Luís de que, embora estivesse no comando da campanha, Florença não tinha tido culpa pelos estragos provocados pelos franceses, e não devia à França o acordado pela sua participação na campanha.

¹³¹ POCOCK. J. G. A. *Machiavelli in the Liberal Cosmos*. op. cit., p. 562.

¹³² Citado por Ridolfi, *Biografia...* p. 282.

todos os seus cargos na nova república, morreu pobre em Florença, em 21 de junho de 1527.

A partir desse instante a circulação das idéias de *O Príncipe*, que só viria a ser publicado em 1531, seria cada vez mais crescente e capaz de alterar o próprio objetivo da tradição dos *specula*, em razão da grande capacidade argumentativa de Maquiavel perante a “dura realidade dos fatos”, que se tornou inquestionável. Ou seja, o texto do autor florentino passou a representar novo paradigma político segundo o qual a primeira função do príncipe era, de fato, a conservação de seu *stato* – se não foi aceito por todos, passou a ser a pedra de toque das discussões políticas da época. A sua revolução maior talvez tenha sido esta, a de redefinir a idéia humanista de *virtù* em termos de disposição de fazer tudo o que for ditado pela necessidade para alcançar seus mais altos objetivos¹³³. Essa mudança de enfoque passou a ser tratada então ou com repúdio pela subversão de princípios morais clássicos pelo governante ou sob o imperativo de adaptação às difíceis novidades na arte de governar.

Nos dezenove anos que separaram a redação de *O Príncipe* e sua publicação o manuscrito do livro teve grande repercussão. A partir de 1531/32 sua difusão foi rápida, apoiada pelas exigências de uma ordem de relações políticas em frenética mutação em toda a Europa cristã, em grande parte provocada pela reforma protestante, mas também pelas crises do Império e da própria relação entre a nobreza e os monarcas.

Para entender a expectativa em torno de um livro que declara de forma tão inequívoca a unidade do poder político sobre determinado domínio, é preciso considerar que a sociedade medieval européia era uma espécie de complexo de relações entre reis e príncipes cuja organização encontrava na Igreja Católica e no Sacro Império os verdadeiros árbitros de sua legitimidade. O sonho de Carlos Magno à época de Maquiavel já havia deixado de existir, mas a eleição de Carlos V, derrotando Francisco I, ao cargo de imperador vinha carregada de expectativas em torno de uma *Respublica Christina* universal¹³⁴. Apesar da fragilidade do controle “internacional” do Império sobre os grandes reinos e a disputa com eles ser direta pela posse de novos domínios, ainda restava latente

¹³³ SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. op. cit., p. 65

¹³⁴ O desgaste da eleição de Carlos foi muito grande pelas dívidas contraídas junto aos eleitores germanos, repletos de desconfianças por um Imperador de origem ítalo-espanhola. Carlos ainda lutava contra o Papa Leão X que promovia a candidatura do rei Francisco I. CHABOD, Federico. **Carlos V y su imperio**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. pp- 95-98.

nas pessoas a voz do portador da herança romana sobre a cristandade de fins de século XV. No saque de Roma em 1527 era uma fase agônica do poder espiritual que Carlos julgava corrigir impondo a força no palco preferido de disputas políticas e jurídicas que era a rica Itália de então. Esse episódio consagrou de modo assustador o desentendimento que datava desde o século XI com a Igreja e que envolvia o controle das investidas e da arrecadação fiscal. Raros foram os imperadores que não sofreram excomunhão oficial¹³⁵. Felipe Augusto, na batalha de Bouvines em 1214 derrotou a última pretensão de um imperador, Oto IV, de controlar toda a cristandade sob a bandeira imperial¹³⁶. Data desse período e da vacância do poder imperial a tomada de controle sobre a coroa pelos reis de Aragão, Hungria e Boêmia, estabelecendo as bases definitivas do Império em terras germânicas e aprontando a extensão da dinastia dos Habsburgo¹³⁷.

O Império herdeiro de Roma aumentou as esperanças de unificação da cristandade mesmo diante da obscuridade da extensão de seu poder real. Dante (1265-1321) em *De monarchia*, e os franciscanos Marsílio de Pádua (1280-1343) no seu *Defensor Pacis* e Guilherme de Ockham (1285-1349) em *Dialogus* viram o imperador como supremo unificador secular de todas as causas, dirimindo conflitos e mantendo a paz entre os homens¹³⁸. Conservando sua posição de chefe da hierarquia feudal, tendo recebido seu poder diretamente de Deus, seu mandato era válido em toda cristandade e seus direitos imutáveis. *Por ser “romano” estava acima de todas as nações e podia agir como juiz delas*. Embora as rixas da Idade Média o Imperador era o único que podia nomear reis, acumulando extensa coleção de poderes de nomeação que eram explorados utilitariamente

¹³⁵ CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State**. op. cit. p. 107.

¹³⁶ Sobre o episódio e sua importância para o processo de independência da França diante do Império, cf. DUBY, Georges. **O domingo de Bouvines** (27 de Julho de 1214). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. Duby mostra como a luta contra Oto IV se desenhou num cenário estabelecido por intensas disputas por controle jurisdicional.

¹³⁷ Sobre Carlos e a linhagem dos Habsburgos, cf. WHEATCROFT, Andrew. **The Habsburgs – Embodying Empire**. Londres: Vikin, Penguin Books, 1996.

¹³⁸ CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State**. op. cit. p. 109. Cf. também WOOD JR, James E. **Christianity and the State**. Journal of the American Academy of Religion, Vol. 35, No. 3. (Sep., 1967), pp. 257-270. “Far more prevalent in modern history has been the supremacy of state over church. Indeed, the whole history of Europe since 1300 has largely been the story of the extension of the authority of temporal rulers. With the rise of modern nation-states, the sense of nationality gradually replaced the old concept of *mundus Christianus*. Through such early theorists as Marsilius of Padua and William of Ockham, along with the flowering of a new humanism through the Renaissance, a new political concept of the imperial authority of the state arose. The rule of Christian princes was exalted, while ecclesiastical and papal authority diminished and waned, and, in fact, became greatly circumscribed. The result was that political absolutism replaced papal absolutism”. p. 262.

para domesticar a vassalagem e fugir às intrigas e insubordinações, mas continuava sendo eleito, com regras rígidas consolidadas em 1356 pela Bula de Ouro¹³⁹. Mas há esse tempo já estava praticamente restrito à Alemanha, onde os sete eleitores e os candidatos normalmente dispunham de propriedades dinásticas, e às tentativas episódicas de incursão territorial onde havia certa fragilidade de unificação mais coesa, justamente o caso da península italiana.

As perturbações cívicas que assolaram as cidades italianas não permitiram num curto espaço de tempo reconstruções da ordem interna sem que as invasões estrangeiras comesçassem a condenar a independência de suas mais bem organizadas cidades-Estado. Um capítulo dessa desorganização foi a tentativa de se aproximar das forças maiores e mais estruturadas para se proteger da usurpação de suas liberdades. Foi assim que em diversos momentos cidades como Florença e Nápoles buscaram apoio no Império ou mesmo nos Estados Papais, às vezes na França e na Espanha. Até mesmo Veneza, que nunca havia feito parte do Império pediu para ser aceita como vicariato imperial após suas conquistas no continente, temendo justamente os reclames de outros senhores mais poderosos – para isso ofereceu ao imperador em 1437 mil ducados por ano. Não fossem os problemas continentais ainda havia a ameaça do Império Turco-Otomano, que em 1453 eclodiria de vez com sua presença em solo europeu, que não poderia mais ser ignorada. Em 1515 os limites do Império Otomano iam do Danúbio ao baixo Nilo e das nascentes do Tigre e do Eufrates às praias do Adriático, num território tão grande quanto o que os bizantinos haviam controlado no século VII antes da grande ofensiva árabe. Suleimã, O Magnífico, chegou às muralhas de Viena desafiando o Império Habsburgo cercado a cidade pela primeira vez em 1529. Os conflitos capitaneados pelo genovês Andrea Doria e a Santa Aliança (no caso a segunda aliança entre Império, Espanha, Veneza e Estados Papais) contra os turcos e suas ameaças ao mediterrâneo marcam bem essa época em batalhas memoráveis cujo apogeu foi a vitória cristã na batalha de Lepanto em 1571, e cuja face

¹³⁹ “En las generaciones anteriores la idea de la Roma antigua, tan importante para el humanismo, no se había liberado del supuesto teológico de que, debido que había dominado todo el mundo conocido, representaba el último de los imperios universales a través de los cuales la Divina Providencia dio a la historia humana un orden que no puede ser comprensible en términos únicamente seculares y causales. Fue a causa de esta intrusión de la teología en la historia y la política que se provocó, entre los pensadores del Trecento, incluidos Dante, Petrarca y aun Salutati, que desconocieran las lecciones de la experiencia y vieran a los emperadores germanos como los predestinados a restaurar la paz.” In: BARON, Hans. **En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 410.

radicalmente nova foi a oportunista aliança da França com os turcos em 1531 num prelúdio do que viria a ser a predominância do interesse do Estado sobre os assuntos religiosos.

Era, portanto, crença corrente nos últimos 25 anos do século XV de que somente uma unificação em torno daquilo que o Império representava poderia salvar a cristandade – e, claro, seus domínios, rotas comerciais por terra e mar, etc. As esperanças depositadas no Império, pelo menos por parte da elite dos senhores feudais, que ainda contavam com a expectativa de mais uma cruzada¹⁴⁰ ainda por volta de 1500, pode servir como pista para entrever porque a sua desintegração foi tão adiada. Por isso a nomeação de Carlos V foi um marco e um suspiro para muitos. Já na Dieta de Worms em 1521 ele reconhecia direitos aos príncipes de terem voz nos assuntos imperiais através de um conselho com 22 membros que governaria na sua ausência, mas não deixou de assinalar projetos que aumentavam o alcance dos poderes imperiais. Durante todo o seu reinado, o último imperador medieval conservou sua pretensão de árbitro supremo entre os príncipes cristãos de todos os escalões, no que colaborava a fortuita associação de heranças que lhe caíram nas mãos. De nascimento era apenas Duque da Borgonha, mas por acidentes dinásticos acabou de posse da Espanha, Alemanha e da Holanda nativa. Da Espanha vinham os melhores guerreiros do mundo, os “doutores da disciplina militar”, e da Holanda o dinheiro necessário para financiar suas campanhas. As posses espanholas na Itália serviram para testar os ânimos da resistência que encontraria de franceses e dos papas, teste que acabou na prisão de Francisco I na batalha de Pavia em 1525 e de Clemente VII, de quem recebeu a coroa imperial em Bolonha na última cerimônia do gênero a ser realizada na história¹⁴¹.

Carlos levou o Império à sua maior extensão já vista, superando o próprio Alexandre o Grande, com seus domínios ultramarinos, que iam da América às Índias, passando por suas conquistas na África, com a explosiva vitória sobre Tunis em 1535, quando comandou suas tropas multinacionais em pessoa, incontrolável de orgulho pela

¹⁴⁰ **The Habsburgs – Embodying Empire.** op. cit. pp. 126-127. Era parte das disposições testamentárias da rainha Isabela que seus sucessores partissem para a conquista da África do Norte, como parte de um plano do papa para reiniciar uma estratégia mais ampla de retomada da Terra Santa. Carlos procurou cumprir até onde pôde os desejos de sua avó.

¹⁴¹ A fúria pela ação dos soldados habsburgos no saque de 1527 forçou a coroação fora de Roma. Em 24 de fevereiro de 1530 Carlos recebeu a coroa das mãos do papa numa cerimônia que só seria vista novamente com Napoleão Bonaparte, mas não exatamente com os mesmos protocolos. Cf.: CRISWELL, David. **The rise and fall of the Holy Roman Empire – From Charlemagne to Napoleon.** Baltimore (USA): Publishamerica, 2005. p. 456. Apesar de cerimônia de Bolonha, Carlos teria alguns anos mais tarde seu *triumfo* pessoal em Roma.

destreza de sua frota, capitaneada pelo Grande Almirante Andrea Doria. Ele celebrou a conquista entrando em Roma em 5 de abril de 1536 e providenciando um triunfo capitolino que trataria de glorificá-lo como um líder romano que restituíra o controle de Cartago aos cristãos. Os cidadãos de Roma tremeram à passagem de seu exército diante das lembranças do saque e destruição de alguns anos antes. Mas dessa vez as tropas estavam sob seu total controle, disciplinadas e obedientes ao seu comandante que não se negou a segui-la nos combates mesmo sob a ameaça das conseqüências que podiam seguir a sua morte, que lembrava o declínio de Portugal pela morte de seu rei Sebastião na África. Atento aos movimentos do rei francês, e às alianças travadas com os heréticos protestantes na Alemanha, Carlos o desafiou diante do Papa e do Colégio de Cardeais:

I promise, your Holiness, before this Holy College and all the knights here present, if the king of France wishes to face me in a personal combat in the field of honour, without armour but with a sword and dagger, on land or sea, on a bridge, or on an island, in private or with our two armies present – wherever and however he decides, in accordance with the code of honour, I will accept.¹⁴²

Os herdeiros de Carlos, contudo, não foram tão bem sucedidos quanto ele em atrasar a extinção do poder político do Império. A dinastia Habsburgo, cujos ramos eram unidos pelo ódio à França, ao protestantismo e aos turcos, acabou severamente enfraquecida nas guerras da Sucessão Espanhola que terminou com o neto de Luís XIV, um Bourbon, no trono em 1713 sucedendo Carlos II de Espanha, motivando intensa intervenção capitaneada pela Inglaterra contra a leviandade do desequilíbrio de poder provocado pelos laços dinásticos. Carlos V conseguiu eleger seu irmão Fernando imperador para sucedê-lo a preço alto, como de resto o fora sua própria eleição¹⁴³. Fernando não conseguiu financiar suas desejadas guerras contra os turcos e acabou se concentrando em aprimorar as ferramentas administrativas de suas terras. Paulatinamente, o Império migrou da *Alemanha para o Danúbio e se cristalizou num Estado dinástico bem semelhante a todos os outros*,

¹⁴² **The Habsburgs – Embodying Empire.** op. cit., p. 131. Wheatcroft lembra que esse talvez tenha sido só mais um ato cavaleiresco de Carlos, que no dia seguinte recorreu aos embaixadores franceses a lhes explicar que estava apenas deixando clara a intensidade de seu interesse numa paz em todo o Império, e não queria atacar a pessoa de Francisco I.

¹⁴³ **The rise and fall of the Holy Roman Empire.** op. cit. 445-447; e CHABOD, Federico. **Carlos V y su imperio.** op. cit. pp. 95-96. Chabod é preciso: a eleição de Carlos custou a soma de 852.189 florins.

até que, com o tempo passou a se conhecido pelo nome de *Áustria*¹⁴⁴. Nesse recuo de Fernando, irmão de Carlos, a Reforma Protestante já estava expandida por toda a Europa.

A universalidade aspirada pelo Sacro Império Romano-Germânico sem dúvida estava ancorada na da própria Igreja Católica, mas assim como o Império a Igreja, desde que alcançou o ápice de seu poder entre Gregório VII (1073-85) e Clemente IV (1265-68), experimentou um declínio de suas pretensões que vez ou outra esbarravam na tentativa de dirimir a separação do poder espiritual e secular¹⁴⁵.

Compreender como essa luta por jurisdição universal está presente na formação dos grandes Estados modernos é bastante complexo. Desde Frederico Barbarossa – o primeiro imperador a admitir a importância do direito romano para fomentar uma sólida teoria do império – a constituição jurídica dos poderes do imperador segue os preceitos de um domínio amplo sobre o ocidente cristão. Na Dieta de Roncaglia, em 1158, Frederico prometeu submeter sua vontade à lei e preservar as liberdades e direitos individuais dos nobres a ele submetidos, mas não abriu mão de se considerar um governante cujo direito havia sido ordenado por Deus, com todas as conseqüências que poderiam advir dessa relação. Seu compromisso com a justiça, no entanto, o fez atento aos pareceres dos juristas que ele mesmo reuniu para decidirem qual era a real extensão dos direitos que ele havia feito promulgar e incluir no corpo do direito romano medieval, dos quais a primeira lei, a *Omnis jurisdictio* foi a mais polêmica:

Omnis iurisdictio et omnis districtus apud principem est, et omnes iudices a principe administrationem accipere debent, et iusiurandum prestare quale a lege constitutum est. [The prince possesses all jurisdiction and all coercive power. All judges ought to accept their administration from the prince. They should all swear the oath that is established by law.]¹⁴⁶

¹⁴⁴ CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State**. op. cit., p. 118.

¹⁴⁵ De fato, não é incomum encontrar referências sobre as disputas de poder entre Igreja e os reinos seculares como sendo lutas entre dois *Estados* distintos, que além de um território extenso, porém descontínuo, também tinha seu sistema de tributação paralelo. *Thus what we call struggles between state and Church were often purely political conflicts between two states, an old clerical state and a new secular state*. Cf.: STRAYER, Joseph. **The State and Religion: An Exploratory Comparison in Different Cultures: Greece and Rome, the West, Islam**. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, No. 1. (Oct., 1958). p. 39.

¹⁴⁶ PENNINGTON, Kenneth. **The prince and the law, 1200-1600 – Sovereignty and rights in the Western legal tradition**. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993. p. 14. O livro de Pennington apesar de bastante específico parece uma espécie de opção à abordagem metodológica de Skinner. Em todo o livro ele contesta a conclusão de que o Estado só aparece teorizado num sentido moderno de Bodin em diante, como afirma Skinner. Mas contesta, sobretudo, a idéia de que uma luta por verticalizar e unificar o domínio soberano fundou o Estado a partir de Bodin.

Frederico foi reconhecido como “dominus mundi”, mas os quatro grandes juristas de Bolonha convidados por ele – Martinus, Bulgarus, Jacobus e Hugo – impuseram limitações a interpretar o seu direito de *legibus solutus* como uma base para o exercício arbitrário do poder. Ele até poderia expropriar ou confiscar propriedades, mas deveria apresentar motivos justos para tanto. Muito raramente a máxima “omnia enim sunt in potestate imperatoris”¹⁴⁷, derivada do Código de Justiniano, era aceita como o domínio do imperador sobre toda e qualquer propriedade. Ele era “dominus mundi” *de iure*, não *de facto*. Somente bem mais tarde, Baldus de Ulbaldis resolveu a contradição entre as exigências imperais e seus verdadeiros direitos formulando dois tipos de “dominium”, público e privado: *the prince possessed a universal public dominium, but this power did not give him dominium over the private property of individuals*¹⁴⁸. Kenneth Pennington não considera a dúvida de Frederico e de seus estudiosos o eixo central em torno do qual se pode reconstituir a história da soberania moderna numa linha direta até as soluções propostas por Bodin. Para ele, a historiografia política dos séculos XIX e XX se rendeu a essa proposta, desconsiderando as peculiaridades do que estava em jogo a partir do momento em que Frederico indaga se era ou não o *dono do mundo*. Eles estariam mais preocupados com as possibilidades do imperador efetivamente usurpar os direitos de seus súditos, do que em reconstituir os melindres que cercavam as dúvidas sobre a jurisdição e a autoridade do imperador sobre reis e príncipes.

A simplicidade da luta pela soberania universal do papa ou do imperador teria formatado a compreensão histórica do problema, excluindo aquilo que de fato teve mais importância para os juristas da época.

While interesting, the question of “divided sovereign” was only marginally important to the medieval jurists. Accursius, Odofredus, and their successors explored the prince’s relationship to law, the rights of his subjects, and the authority of lesser magistrates. Not one of the writers we have examined wanted to decide whether the emperor was the “de facto” or “de iure” sovereign over the other kings of Europe when discussing the emperor’s title of “dominus mundi”.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Embora Frederico tenha dado maior dedicação ao direito como justificação, o Código de Justiniano em várias passagens reafirma o poder sem limites do imperador. Essa discussão será tratada com mais detalhes em 2.2.

¹⁴⁸ . **The prince and the law, 1200-1600.** op. cit., p. 18.

¹⁴⁹ Ibid., p. 30.

Pennington alega que os historiadores da filosofia política se concentram demais em conceituar o aparecimento do Estado somente a partir do momento em que essa luta por universalizar a soberania pacificou as divisões medievais, mas observa que nos dias de hoje com a formação de entidades supra-nacionais que possuem certa soberania diante dos Estados poucos tenham percebido o quão anacrônica aquela discussão ficou¹⁵⁰. A história da máxima segundo a qual o rei é imperador em seus domínios (*rex imperator in regno suo est*) revela alguns pontos críticos desses conflitos. Significando ora a independência dos príncipes diante do imperador, ora o exercício de prerrogativas imperiais pelos príncipes locais em seus domínios, ou uma independência que não dava ao príncipe local as prerrogativas imperiais, os juristas medievais encontraram um terreno de trabalho bem mais difícil do que os historiadores modernos pensam ao tratá-los através das premissas lançadas por Bodin: *what were the limits of the prince's power? Could the prince expropriate the property of his subjects? Could the prince act arbitrarily? Did the prince's power have limits?*¹⁵¹ Saber o que pensava Barbarossa ao indagar sobre a extensão de seus poderes é quase impossível, ressalta Pennington, mas seguramente estava preocupado com muito mais do que medir forças com a universalidade da Igreja – não que este último objetivo ficasse fora de suas preocupações.

Entretanto, a atenção de Pennington voltada para o direito medieval o leva a ser menos enfático com os eventos históricos e a visão dos teóricos políticos do que é com os textos dos juristas que, como ele mesmo indica, estavam pouco habituados à prática. Eram intérpretes talvez do passado, mais do que homens atentos aos conflitos do presente, embora tenham deixado um legado que formou a base de seus sucessores, mesmo entre os teóricos da política. As lutas entre juristas e políticos, ou entre o direito e a soberania sempre foi acirrada e não cessou de existir ainda hoje. Apesar do liame com a tradição romana ser essencial para se impor diante da comunidade de proprietários menores, os imperadores encontravam nos papas adversários tão ávidos por ampliarem, da mesma forma, o alcance de seu poder.

Apesar dos esforços de Clemente IV em face dos poderes do império, o episódio de Avignon precipitou o Grande Cisma cujas conseqüências – especialmente as divisões

¹⁵⁰ Ibid., p. 31.

¹⁵¹ Ibid., p. 37.

internas que se tornaram um jogo nas mãos dos governantes seculares – duraram até o processo da Contra-Reforma, e ressaltaram a força do conciliarismo¹⁵². Vários movimentos externos à Igreja contribuíram para esse caos, como os movimentos albingense, valdense, catarista e lolardista mas, sobretudo, o hussita. A rebelião dos tchecos mereceu de Lutero a afirmação de que ele próprio era um de seus discípulos. Jan Husinecky¹⁵³ acabou numa fogueira no Concílio de Konstanz, confiando num indulto prometido pelo imperador Segismundo, no que foi seguido pouco tempo depois por Jerônimo de Praga.

A partir de 1415 a situação em Praga ficou insustentável com a ira dos locais pela traição a Huss, que tinha escrito uma gramática em tcheco e difundia a pregação na língua local, exaltando os ânimos proto-nacionalistas das comunidades e nobres constantemente espoliados a leste do Danúbio. Mas, mais do que isso, amparado na teologia de Wycliff, Huss inovou ao colocar em prática a comunhão distribuindo o cálice aos fiéis e insistir na fé como único meio e alcançar a salvação, além de coadunar com as reformas eclesiásticas pregadas pelo inglês. Após a sua morte, sob a bandeira do cálice, os rebeldes tchecos mantiveram por certo tempo firme unidade de propósitos e chegaram não só a resistir às incursões do Imperador na Boêmia, como a atacar territórios mais ao norte. O movimento hussita fincou suas bases com violento uso da força enviando claro sinal ao Império e à Igreja em Roma, dos quais a *primeira defenestração de Praga* lançou as bases de uma revolta que rapidamente se difundiu, chegando ao litoral báltico, marcando o caminho com confiscos de propriedades eclesiais que jamais seriam devolvidas.

As divisões da igreja hussita que cindiram o movimento entre utraquistas, taboritas, adamitas e calistinos (este últimos mais próximos da Igreja e do Imperador Segismundo,

¹⁵² Sobre a relação entre conciliarismo (e direito canônico) e constitucionalismo (e direito civil) cf.: OAKLEY, Francis. "Anxieties of Influence": Skinner, Figgis, Conciliarism and Early Modern Constitutionalism. *Past and Present*, No. 151. (May, 1996), pp. 60-110. O longo texto de Oakley é bastante agressivo com os autores que tentam restaurar o sentido político da história das idéias (está mais preocupado com a escola de Cambridge), estabelecendo vínculos entre tradições antigas e a modernidade que geralmente terminam sempre por remontar a Platão e Aristóteles. Mas sua crítica é muito similar à de Pennington, separando talvez excessivamente domínios de saber que não estiveram tão distantes um do outro no campo das lutas por poder e domínio, como a Igreja, os monarcas medievais e os juristas que fundamentavam seus direitos. Não é difícil analisar um texto como esse de dentro de um panorama de reação da historiografia tradicional anglo-saxã contra as correntes historicistas alemãs ou francesas. Cf. Também: TIERNEY, Brian. "The Prince is Not Bound by the Laws." *Accursius and the Origins of the Modern State. Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 4. (Jul., 1963), pp. 378-400; PETERSON, David S. *Conciliarism, republicanism and Corporatism: the 1415-1420 Constitution of the Florentine Clergy. Renaissance Quarterly*, Vol. 42, No. 2. (Summer, 1989), pp. 183-226; e FIGGIS, John Neville. *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625: Seven Studies*. Canadá: Batoche Books, Kitchener, 1999.

¹⁵³ Seu nome foi abreviado posteriormente por ele mesmo para Jan Huss.

irmão de Venceslau) acabou espalhando a rebelião pelo leste europeu. Mas somente com Martinho Lutero a cisão viria de fato em todo o continente. Inicialmente Lutero fez todos os esforços possíveis para separar a luta teológica que conduzia dos interesses seculares¹⁵⁴. A raiz dessa preocupação é de fato sua indignação profundamente intelectual quanto ao papel exercido pela Igreja no controle da cristandade. Embora sua visita a Roma em 1510 tenha exercido poderosa pressão sobre seus pensamentos, o largo emprego das indulgências e do pecado da simonia que não inspiravam tanto sua revolta quanto o confronto entre a teologia de Agostinho e a extensão mundana da burocracia eclesiástica.

Desde a dispersão provocada pela dissolução das estruturas administrativas que mantinha a duras penas certa unidade entre Roma e as províncias, sem dúvida a única instituição que conseguiu exercer determinada influência organizacional no continente foi a Igreja Católica. Esse é um desenvolvimento longo, e mesmo durante séculos essa estrutura não passou de uma rede interligada de mosteiros, paróquias e pequenos centros congregacionais que pouco podiam face às agressões externas. Os feudos se defendiam arduamente e a interiorização e fortificação da vida social do continente foi a única forma de proteção para os “herdeiros” do Império. Com a ausência do controle imperial, restrito ao oriente e algumas possessões no sul da Itália e na Sicília, os papas acabaram se tornando os governantes da península e fortalecendo uma duradoura aliança com os reis francos que findou na criação de um novo império no ocidente¹⁵⁵.

Evidentemente, a forma com que os papas conquistaram o *status* para dividir o poder com os imperadores sempre foi eivada de profundas máculas jurídicas, bem representadas pela história central da fraude em torno da Doação de Constantino do governo de Roma para o papa Silvestre¹⁵⁶. De fato, Pepino o Breve facilitou as investidas papais ao solicitar ao papa Zacarias que respondesse ao dilema que o levaria à posse do trono contra Childerico III. Como Pepino cumpriu sua promessa de expulsar os lombardos e entregar territórios ao domínio papal, recebeu em troca a chancela moral da Igreja ao seu governo. Mas é importante ressaltar que a fragilidade maior residia nos fundamentos

¹⁵⁴ As referências gerais que seguem sobre a Reforma e suas conseqüências políticas são de **As fundações...**, de Skinner. Outros autores foram utilizados em questões pontuais e serão citados em cada caso.

¹⁵⁵ TIERNEY, Brian. **The crisis of Church and State 1050-1300**. Toronto: University of Toronto Press, [1964] 1998. p. 16.

¹⁵⁶ Cf. ULLMANN, W. **A Medieval Document on Papal Theories of Government**. The English Historical Review, Vol. 61, No. 240. (May, 1946), pp. 180-201.

seculares da Igreja ocidental. Com a aliança, ela passou a ter uma proteção militar na península como jamais havia tido, e pôde assegurar uma efetiva legitimação dos Estados Papais. Mas as ameaças de Constantinopla somente seriam rompidas se houvesse um novo imperador no ocidente. A dramaticidade da coroação de Carlos Magno, filho de Pepino, na missa da noite de natal do ano 800 corresponde à certidão de nascimento de uma querela constitutiva para as relações políticas da Idade Média, a dualidade entre o poder temporal e o poder espiritual¹⁵⁷.

Após as vitórias de Carlos Magno e sua coroação como *imperator augustus romanus gubernans* as duas instituições – temporal e espiritual – estiveram lado a lado na defesa da cristandade, mas a Igreja saiu na frente na corrida por aperfeiçoar suas redes de atuação. Uma rígida organização hierárquica e centralizadora deu origem à burocracia religiosa que estendia seus braços a praticamente todos os cantos do território europeu ocidental, baseada numa hegemonia do minucioso controle de informações, além de possuir o direito sobre a regulação dos casamentos e das heranças, áreas centrais do direito privado cujo núcleo mais importante era a propriedade e as regras sobre sua transmissão. Difícil então a separação absoluta entre a esfera espiritual e a secular¹⁵⁸. Nunca houve separação pacífica tanto para a Igreja quanto para o Império e ainda menos para os nobres constantemente insatisfeitos. A venda de indulgências, o uso indiscriminado das simonias e a instrumentalização com fins político-religiosos das investiduras somavam-se ao exercício direto da força, o que era feito com tropas regulares mantidas pela Igreja para execução de propósitos particulares.

A insatisfação dos nobres era agravada ainda pelas isenções tributárias das propriedades eclesiais e dos integrantes do próprio clero, acentuada mais tarde pelas pressões das guildas corporativas contra a oligarquia da Igreja que não se comprometia com

¹⁵⁷ **The crisis of Church and State 1050-1300.** op. cit., pp. 17-18. Tierney analisa uma série de debates acadêmicos sobre as intenções de Carlos Magno ao aceitar a coroa de imperador. Há muitas dúvidas sobre se ele não desejava o título – que acabou explorando apenas mais tarde –, ou se, planejando se tornar uma espécie de imperador, ficou revoltado com a interposição papal criando um novo ritual, no lugar da antiga aclamação popular, como nos triunfos romanos. “There was no historical justification for any participation by the pope in the creation of a new emperor; acclamation by the people was the constitutive act. But by one brilliant gesture Pope Leo established the precedent, adhered to throughout the Middle Ages, that papal coronation was essential to the making of an emperor, and thereby implanted the germ of the later idea that the empire itself was a gift to be bestowed by the papacy”.

¹⁵⁸ Cf. VLASTOS, Gregory. **Of Sovereignty in Church and State.** *The Philosophical Review*, Vol. 62, No. 4. (Oct., 1953), pp. 561-576.

as obrigações legais da mesma forma que os burgueses¹⁵⁹. A revolta contra a jurisdição da Igreja chegou a termos insustentáveis especialmente porque alemães e ingleses tendiam a ver na exploração do Papado um acúmulo de benefícios mundanos que se traduzia na glória e riqueza de Roma através da exploração de seus recursos. Essa onda de apelo nacionalista já havia sido experimentada na Boêmia e nos territórios por onde a revolução hussita se espalhou, mas foi mais forte ainda na Inglaterra onde o Código de Justiniano não havia exercido tanta influência nos negócios jurídicos e onde a jurisdição do Papado e do Império era sempre contestada com mais veemência pelo direito consuetudinário e pelas votações do parlamento¹⁶⁰. Não é possível alcançar o sentido do domínio da Igreja sem a compreensão da sua jurisdição derivada da herança de Roma e da sobrevivência do *Corpus Iuris Civilis* como único conjunto de leis a regular os negócios entre as pessoas durante toda a Idade Média¹⁶¹. Mas esse pretensão “árbitro universal” era um dos maiores proprietários e seus interesses estavam em jogo praticamente em todas as grandes causas relevantes nas quais se imiscuia. O que facilmente acrescentou às revoltas contra sua jurisdição a possibilidade de que vastas extensões de terras poderiam voltar ao status de bens em disputa. Um dos capítulos mais dramáticos dessa perda progressiva de poder pela Igreja ocorreu justamente no momento em que Lutero foi oficialmente considerado um

¹⁵⁹ A tributação de propriedades eclesiásticas foi um capítulo importante dessa luta por poder na Idade Média. “(...) new movements of criticism within the church changed the whole climate of opinion within which problems of church and state were debated, focusing attention once again on the problem of property as a central issue of medieval political theory”. **The crisis of Church and State 1050-1300**. op. cit., pp. 160-161.

¹⁶⁰ **The Rise and Decline of the State**. op. cit. p. 115.

¹⁶¹ Apesar de Justiniano ter deixado claro no início do código que o poder temporal incluía o poder espiritual na figura do imperador, a sua sobrevivência foi utilizada para estabelecer a continuidade jurídica entre o antigo império e aquele restaurado por Carlos Magno, inspirado por Alcuíno de York, sob a tutela e proteção da Igreja. Contudo, a suprema autoridade do Imperador era indivisível em sua pessoa, que é *lex animata*, a legalidade e a justiça personificadas. O código seria assim fator de legitimidade e ponto de discórdia, não apenas entre a Igreja e o Império, mas entre este último e os grandes monarcas, numa verdadeira luta cujo germe já era a idéia de soberania. Cf.: ULLMANN, Walter. **The Development of the Medieval Idea of Sovereignty**. *The English Historical Review*, Vol. 64, No. 250. (Jan., 1949), pp. 1-33. p. 4-9. Como interessante introdução ao tema o livro de um dos maiores especialistas da área, Emeritus Regius Professor of Civil Law em Cambridge: STEIN, Peter. **Roman law in European History**. Cambridge University Press, 1999. “In the tenth and eleventh centuries the equilibrium postulated by the Gelasian principle of two separate authorities, vested in Pope and emperor, was disturbed by the struggles between Church and empire, in which the papal lawyers argued that its divine mission made the Church superior to the empire, so that imperial law was only valid if it conformed with church law. Each side appealed to Roman law to justify its position. The texts of Justinian’s Code did not assist the Church. Justinian had rejected the Gelasian principle”. O confronto pelas investiduras se acentuou em 1075 com a declaração do Papa Gregório VII proibindo as nomeações de bispos e padres pelo imperador e pelos outros príncipes. A controvérsia foi formalmente (mas não historicamente) resolvida pela Concordata de Worms, em 1122, entre o Papa Calisto II e o imperador Henrique IV, com base num compromisso anterior firmado pelo rei Henrique I da Inglaterra. **Roman law in European History**, p. 41-43.

herege, na Dieta de Worms, ao mesmo tempo em que foi dirigida à Igreja uma *Declaração de Agravos*, a expensas de Carlos V, que continha mais de cem acusações contra seu domínio sobre a ordem secular.

Havia dessa forma um pano de fundo pronto para uma ruptura sem precedentes desde o fim do Império Romano do ocidente na Europa do Renascimento. A inflexibilidade de Lutero, apoiado por parte da nobreza Alemã, em Worms, acelerou uma série de eventos sem retorno. Teologicamente, Lutero se apegava a Agostinho e sua interpretação da liberdade do homem para defender que não havia possibilidades das ações humanas garantirem a salvação. Desde a *Bula Unigenitas* as indulgências eram oferecidas com base numa espécie de reserva de crédito deixada para a Igreja pelo sacrifício de Jesus, que teria sido mais do que suficiente para a redenção da humanidade de seu tempo. Não foi, contudo, apenas o abuso da utilização desse fundo bancário celestial que incomodou Lutero, pelo menos não no mesmo sentido em que incomodava parte da nobreza que o apoiava. O que mais incomodava Lutero era a ofensa e esse preceito fundamental que remonta a Agostinho: não há nada nas ações humanas que possa garantir a vontade de Deus e assegurar a salvação. O tema da insuficiência da vontade e do livre-arbítrio é retomado pelo monge agostiniano com todo fôlego. Somente a Graça, inteira disposição à vontade divina, poderia redimir os homens, que devem esperar na fé por ela. A justificação pela fé é o único instrumento que cabe aos homens envergar na Terra, enquanto membros da comunidade de crentes.

Não demorou muito para que a resistência de Lutero às pressões da Igreja após a publicação de suas 95 *teses* influenciasse um movimento cada vez maior. As atitudes luteranas foram rapidamente assimiladas pelos governantes seculares que bem ou mal já tinham muito que reclamar do Papado e de sua jurisdição supranacional, o que concorreu enormemente para o êxito das causas da Reforma. Naturalmente, cabem dúvidas se os governantes desejavam com sinceridade esse resultado, havendo muitos que discutiam abertamente sobre os lucros em vista de uma ruptura definitiva com a Igreja Católica, não sendo todos, no entanto, que objetivavam a conversão ao luteranismo, como Henrique VIII¹⁶². Seja como for, as autoridades seculares encontraram em Lutero um meio de

¹⁶² “The increased wealth of the magnates was derived not merely from crown lands. They were also the luckiest beneficiaries of the secularisation of Church property, which was perhaps the most influential result of the premature religious revolt of Bohemia. More than a century before Henry VIII seized the land of the

legitimar pretensões há muito alimentadas, o que os levou a procurar argumentos para deter a jurisdição de Igreja sobre seus assuntos. Acabaram pagando o preço de uma reforma “completa e divina”¹⁶³.

Quanto a Lutero ele certamente não desejava, inicialmente, as revoltas e guerras que sucederam seus escritos e pregações¹⁶⁴. Por muito tempo permaneceu fiel à difusão de uma renovação espiritual da Igreja que não deveria se tornar uma revolução secular. Indignou-se contra as revoltas camponesas nos territórios germânicos e na *Confissão Augustana* fez questão de escrever a Melancton desautorizando a rebelião e a instauração de comunidades luteranas em terras de príncipes que não as autorizassem¹⁶⁵. Isso acalmou um pouco os príncipes, e, ao mesmo tempo, acabou espalhando mais rapidamente o protestantismo. Mas as pressões sobre os luteranos não diminuía e o uso da força para a defesa das terras dos príncipes protestantes passou a ser o tema dos principais debates nos domínios do eleitor Frederico, protetor de Lutero, que se baseava na carta de Paulo aos Romanos para impedir que a violência secular não eclodisse. Este talvez tenha sido o documento jurídico-teológico mais importante da cristandade e nele Paulo fora claro: os cristãos não deveriam opor violência aos governantes seculares porque estes foram empossados por Deus, cujo reino não é deste mundo, e quando os poderes do mundo são corrompidos isso revela a corrupção latente aos pecados do próprio povo. Lutero restituía a

English monasteries the first iconoclastic fury of the Hussites had sacked and razed to the ground half the monasteries in Bohemia and Moravia. Nearly all the monks were expelled; many of them were murdered. Within five years of the death of Wenceslas IV practically all monastic land had been confiscated. The land of those religious houses which were destroyed by the Hussite zealots of the towns of Prague, Tábor, Hradec, Kralové, Slany, Pisek and others was seized and kept by the municipalities. The lands of other monasteries, nunneries and friaries were coolly taken by neighboring landlords, by Catholic lords like the Rozmberks as much as by Hussites like the Sternberks, Zampachs and the family of Kunštát.” BETTS, R. R. **Social and Constitutional Development in Bohemia in the Hussite Period.** *Past and Present*, No. 7. (Apr., 1955), pp. 37-54. p. 43.

¹⁶³ **As fundações do pensamento político moderno**, op. cit., p. 346. Toda a parte a seguir sobre a reforma é retirada do livro de Skinner.

¹⁶⁴ Lutero confiava que seria possível obter um acordo com Carlos para uma reforma da Igreja que agradasse a seus partidários e evitasse a eclosão de uma guerra de grandes proporções. Carlos era, de fato, um *protestante*. Educado na tradição reformista por tutores que eram amigos e discípulos de Erasmo, acreditava na reforma e purificação da Igreja. O próprio Erasmo dedicou à sua educação o livro *Institutio principis Christiani* (Instruções para a educação do príncipe), publicado dezesseis anos antes de *O Príncipe* de Maquiavel. Carlos chegou a traçar um roteiro para executar seus objetivos, que deveriam ser decididos por um grande concílio reunindo toda a comunidade da fé. **The Habsburgs – Embodying Empire.** op. cit., p. 127.

¹⁶⁵ Interessante estudo sobre as decisões de Lutero e a concomitante difusão do pensamento de Maquiavel no terceiro capítulo do livro de Figgis, citado acima: “Luther and Machiavelli”. **Political Thought from Gerson to Grotijs: 1414–1625: Seven Studies.**

comunidade de crentes para o plano invisível da fé de cada um de seus membros, território onde nenhum poder visível, material poderia ter acesso. Mas as pressões políticas sobre ele eram cada vez mais insuportáveis. Logo após a Confissão de Augsburgo ele se defrontou com a coleção cada vez maior de argumentos de teólogos e nobres que insistiam em direções que apontava para o direito privado tanto quanto para os primórdios daquilo que viria a ser o constitucionalismo moderno, que já havia dados sinais de vida na tradição conciliarista.

Gregório Brück defendia junto a Lutero que o juiz supremo representado pelo Império deveria se comportar de modo justo, e que se passasse a agir com excesso de suas funções sobre aqueles que estão sob seu juízo não deveria mais ser considerado pela autoridade a ele investido, mas como cidadão privado, *non est iudex, sed privatus*¹⁶⁶. Sendo assim, seria lícito resistir ao poder de um indivíduo privado, pelas próprias regras da defesa da integridade das pessoas e da propriedade. Por outras vias, Filipe de Hesse atacava em direção a uma visão proto-constitucionalista do problema. Se Paulo alegou que os governantes são instituídos por Deus, então *todos* os governantes o são. Isso inclui os príncipes, barões, lordes, etc. É a antiga teoria dos magistrados inferiores e superiores. Deus instituiu o governo para determinada função. Se as tarefas relativas ao governo forem transformadas em instrumentos de opressão, os magistrados inferiores podem contestar o direito do magistrado superior. A capitulação de Lutero diante do tema da resistência pela força veio no Palácio de Torgau em outubro de 1530, assinada junto a Melanchton e outros luteranos. Mas a abdicação à doutrina da não-resistência sempre gerou graves discussões¹⁶⁷.

Pierre Mesnard insiste que Lutero apenas cedeu a pressões irresistíveis daqueles que o protegiam. Skinner reage asseverando que é errado supor que os líderes da Reforma estivessem apenas cedendo a pressões. Hans Baron defende que a admissão da resistência

¹⁶⁶ Ibid., pp.473-475.

¹⁶⁷ Para entender o desenvolvimento da relação entre os desdobramentos intelectuais da reforma e a reação política dos príncipes germânicos que levaram às guerras contra o Império, cf. BARON, Hans. **Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation**. The English Historical Review, Vol. 52, No. 207. (Jul., 1937), pp. 405-427; e BARON, Hans. **Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation (Continued)**. The English Historical Review, Vol. 52, No. 208. (Oct., 1937), pp. 614-633. Baron afirma que já no Concílio de Nuremberg em 1529 ganhou força a teoria dos magistrados inferiores, dessa vez retirada de um exemplo no Antigo Testamento, segundo o qual Deus teria nomeado juízes judeus para proteger o povo contra governantes distanciados da divindade. Também em Nuremberg estava sendo sedimentado o argumento de que, sendo eleito, o imperador não poderia agredir a autoridade que constituiu seu poder, e a idéia – provavelmente de Osiander – de que a obediência cristã só é exigível, nos termos paulianos, quando o governo não estiver em pecado.

por Lutero em Torgau estava ligada a uma conclusão que vinha sendo gestada havia algum tempo: para Lutero, a fé era íntima e a-política. Por mais que tivesse aceitado a posição de líder dos cristãos reformados e demonstrasse amplo interesse pela ordem política, Lutero acabou convencido pelos juristas não por concordar com eles, mas por se abster de, teologicamente, ter de solucionar o dilema¹⁶⁸.

Fora a aceitação das doutrinas encampadas por Brück e Hesse, uma guerra de grandes proporções era iminente e ninguém estava à altura de imaginar que um massacre sem qualquer resistência poderia atingir a fé nascente, nem o próprio Lutero. Isso ficou bem acentuado no texto final da Confissão de Augsburgo após a *Apologia* de Melancton contra a *Refutatio* Católica que não foi ouvida pelo Imperador, e só foi publicada no final de 1531 e serviu posteriormente como confissão de fé oficial do luteranismo:

Article XVI: Of Civil Affairs.

Of Civil Affairs they teach that lawful civil ordinances are good works of God, and that it is right for Christians to bear civil office, to sit as judges, to judge matters by the Imperial and other existing laws, to award just punishments, to engage in just wars, to serve as soldiers, to make legal contracts, to hold property, to make oath when required by the magistrates, to marry a wife, to be given in marriage.

(...)

They condemn also those who do not place evangelical perfection in the fear of God and in faith, but in forsaking civil offices, for the Gospel teaches an eternal righteousness of the heart. Meanwhile, it does not destroy the State or the family, but very much requires that they be preserved as ordinances of God, and that charity be practiced in such ordinances. Therefore, Christians are necessarily bound to obey their own magistrates and laws **save only when commanded to sin; for then they ought to obey God rather than men.** Acts 5, 29. [grifo meu]¹⁶⁹

¹⁶⁸ No Memorandum de Torgau Lutero não explicitou seu apoio à resistência armada. Deixou claro que, se os juristas (com base nas regras de direito privado, para a proteção de suas propriedades) estivessem certos nas suas reclamações a decisão deveria ser deixada em suas mãos. Ao não impor o *sofrimento paciente* da carta de Paulo aos Romanos aos príncipes germanos Lutero devolveu o assunto à sua natureza política, e fortalecia a premissa de que a fé não poderia motivar tais decisões. Numa carta a Spengler, escrita em 1531, Lutero afirmou que ninguém estava autorizado a depreender do Memorandum que aquela decisão de resistência foi tomada com base em regras de direito divino ou natural. Se, ao contrário, os políticos se apegaram às leis imperiais positivas e, interpretando-as, chegaram à conclusão de que estavam sendo injustiçados pelo imperador e que deveriam se opor a ele, então os teólogos não deveriam interferir e muito menos aceitar a responsabilidade por tal decisão. **Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation.** op. cit. pp. 424-425.

¹⁶⁹ TRIGLOT CONCORDIA. **The symbolical books of the Ev. Lutheran Church** [contendo: **The Augsburg Confession, The Smalcald Articles, e Apology of the Augsburg Confession**]. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921.

A guerra contra Carlos V foi declarada em 1546 e, apesar da derrota clamorosa em Mühlberg, os protestantes luteranos – tendo a França como aliada, em mais uma de suas alianças insólitas – conseguiram forçar o Império à assinatura de um acordo que lhe beneficiava. Carlos já havia conseguido afastar os turcos de Viena e o êxito inicial contra os luteranos parecia lhe dar o fôlego de que precisava na sua luta pela unidade em torno da fé católica. Mas a derrota da Liga de Esmalcalda foi seguida por levantes em vários outros territórios com a formação de outras ligas que não descansariam até terem conseguido proteger seus interesses¹⁷⁰. Entre estes, estava além da defesa o confisco regular de terras católicas que havia começado bem antes. Em alguns países, essas terras alcançavam 25-30 por cento do território¹⁷¹. Por causa disso Henrique VIII foi o primeiro soberano a ser mais rico do que todos os outros nobres e magnatas do reino juntos, e o acréscimo de receita tornava mais fácil obter o apoio institucional às reformas, além de ajudar a resolver o problema quanto ao que fazer com os novos sacerdotes que, abandonando a batina e a proteção da Igreja, agora exigiam e recebiam favores reais e benefícios que os transformaram em servidores cuja função era cuidar da alma do povo (no caso dos países luteranos) e das lacunas abertas pelo abandono à fé antiga. Mas para além dessa luta reformista protestante, também nos países católicos a extensão do poder da Igreja diminuiu, em parte por causa do crescimento das influências humanistas, em parte pelo desenvolvimento do mercantilismo. Os estados alemães tiveram que lidar com o desafio de trocar seus principais administradores que eram religiosos por civis que tinham formação humanista e estavam tão preparados quantos os padres pelas universidades que cada vez mais formavam profissionais gabaritados. Já a França foi quem mais resistiu a essa tendência, mas não é possível dizer que Richelieu e Mazzarino administravam prioritariamente em defesa da fé católica, sendo considerados fundadores da moderna administração estatal.

¹⁷⁰ A Liga de Esmalcalda surgiu em 1531 graças à associação de príncipes luteranos para lutar contra as forças imperiais na sequência dos primeiros conflitos em decorrência da Reforma. Não foi a primeira liga do gênero, mas a mais poderosa em termos militares. Foi criada por Filipe de Hesse e João Frederico I, Eleitor da Saxônia. Francisco I da França chegou a integrar suas fileiras, mas acabou por abandoná-la em razão de conflitos internos. Após efetivar a paz com Francisco, Carlos perseguiu a liga, derrotando-a numa série de batalhas que levaram à prisão de seus principais comandantes. Cf. LUTER, Martin. **The Smalcald Articles. Articles of Christian Doctrine**. In: Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Ev. Lutheran Church. pp. 453-529.

¹⁷¹ **The Rise and Decline of the State**. op. cit., p. 96.

Em 1555 protestantes luteranos, o Papado, o Império e a França assinam a Paz de Augsburgo com o objetivo de pôr fim aos conflitos em terras germânicas. Mais uma vez o papel exercido pela França é duvidoso, já que em seus domínios as lutas religiosas ainda atingiriam o clímax com a Noite de São Bartolomeu em 1572 e as guerras subseqüentes. Para muitos, Augsburgo foi apenas um adiamento das crises que viriam a eclodir na Guerra dos Trinta Anos. Se foi esse o caso, foi um adiamento vitorioso. O tratado visava permitir a tolerância de culto religioso aos luteranos, e determinava que a religião adotada pelo príncipe de certa região devia ser seguida pelos seus súditos. Aqueles que discordassem da fé do príncipe deviam se mudar, vendendo suas propriedades. A proposta foi feita pelos representantes dos protestantes que incluíram a frase “ubi unus dominus ibi una sit religio” em suas petições, que mais tarde viria a ser sintetizada no princípio “cuius regio, eius religio”. Os termos do acordo de paz não garantiam paridade aos luteranos diante dos católicos frente ao Império, mas apenas uma forma de tolerância relutante, restando ao imperador a palavra final na jurisdição dos conflitos entre católicos e reformistas. Os magistrados das cidades deveriam tolerar acordos biconfessionais em suas comunidades, mas os príncipes poderiam ditar a fé de todo o principado¹⁷².

A Paz de Augsburgo foi precedida por outro documento imposto por Carlos ao fim da batalha de Mühlberg nas guerras contra a Liga de Esmalcalda em 1547, o *Interim* de Augsburgo, que relativizava o racha entre católicos e protestantes e reintegrava o protestantismo ao *corpus christianum* do Império, perpetuando sua visão de um reino cristão universal. O *Interim* propôs uma separação entre público e privado na questão da fé com a possibilidade dos protestantes sustentarem seu credo pessoal, mas não realizarem cultos públicos, além de submeter os luteranos à imposição da liturgia e hierarquia católica¹⁷³. Carlos também aproveitou para incluir no texto suas pretensões de transferir a última palavra em autoridade eclesiástica para o Imperador¹⁷⁴. Esse movimento em falso

¹⁷² FORUM. **The Politics of Religion: The Peace of Augsburg 1555**. A Roundtable Discussion Between Thomas A. Brady, Euan Cameron and Henry Cohn. German History. London: Jan 2006. Vol.24, Iss. 1; pp. 85-105. p. 86.

¹⁷³ REIN, Nathan Baruch. **Faith and Empire – Conflicting visions of religion in a late reformation controversy – The Augsburg Interim and its opponents, 1548-50**. *Journal of the American Academy of Religion*. March, 2003. Vol. 71, n° 1, pp. 45-74. p. 47.

¹⁷⁴ “The *Interim* was originally to be truly universal – that is, it was to apply to both Protestants and Catholic. However, the Catholics estates refused to ascribe any ecclesiastical authority to the emperor’s office and Charles’s relatively weak bargaining position toward the Catholic princes prevented him from forcing the

fez com que os príncipes católicos enfraquecessem a validade universal do acordo. Aceitaram a influência da teologia protestante em vários pontos, como a afirmação da doutrina da salvação pela fé e não pelas obras e até mesmo o casamento clerical entre luteranos e a celebração da comunhão com o cálice – no caso dos dois últimos eram interpretados como erros que deviam ser tolerados em nome da paz –, mas não estavam satisfeitos com o fato do imperador aproveitar-se das negociações para aumentar seu poder sobre a Europa. De todo modo, a linguagem de tolerância contida no *Interim* tinha mais o caráter de uma espécie de intervalo entre novas resoluções que um aspecto definitivo:

The distinctive, and most problematic, feature of the *Interim* is the separation it establishes between a Protestant-influenced theology focused on soteriology and belief, on the one hand, and a Catholic ritual life based on priestly power, on the other. The result is a document that uses Lutheran concepts and language to marginalize the very Lutheran focus on soteriology and beliefs – precisely that which we now think of as “religious”. Theologically, it reduces the central Lutheran dogma of *sola fide* to one “content item” among many, depriving it of its unique “metalinguistic” character. It argues, in effect, that although we are saved by faith alone, we must still perform works. Works are explicitly *not* salvific, but they are required all the same¹⁷⁵.

A tentativa de forçar a coexistência da convicção interior com a submissão política falhou seriamente, e sete anos depois levou o Imperador à aceitação das exigências luteranas mais uma vez em Augsburgo. O *Interim* foi o último momento onde o imperador tentou efetivamente fazer valer seu sonho de uma *respublica christiana* universal. Na Paz de Augsburgo as concessões não tinham retorno. O desalento de Carlos V foi tão grande que se retirou do comando do Império ainda em outubro de 1555, garantindo para o posto que havia ocupado a eleição de seu irmão Fernando – mais uma vez bancado pelos Fugger. Na França suas tentativas de conciliar a revolta protestante numa fé católica alargada em seus princípios causava imenso repúdio, apesar dos interesses do rei francês no exterior nem sempre coadunarem com a firmeza da defesa da fé católica dentro de seus domínios. O *jus reformandi* pretendido pela Paz de Augsburgo teve assim imensa dificuldade para prosperar.

point. Thus, from the beginning, the *Interim*'s rhetorical claims to universal validity were badly weakened by political circumstance.” Ibid., p. 51.

¹⁷⁵ Ibid., p. 53.

Primeiro porque era bastante difícil organizar migrações em massa, especialmente entre aqueles que tinham que abandonar regiões com as quais tinham laços muito antigos. Os danos financeiros dessas mudanças também eram pesadíssimos para aqueles que saíam e também para as regiões que perdiam, comumente, trabalhadores e proprietários importantes para o local. Além disso, havia o terrível inconveniente de um príncipe mudar de religião e retornar à antiga confissão. O direito de emigração passou a ser visto muito mais como um direito de expulsão e como um mecanismo utilizado por muitos príncipes para espoliar ricas famílias contrárias a suas crenças. O que aconteceu em territórios católicos e protestantes. Esses e alguns outros fatores rapidamente levaram as populações a um nível de insatisfação enorme. Não se esperava também que essa insatisfação chegasse a alterar decisões políticas coletivas de grande monta, mas o apelo à paz contido no tratado não teve efeito político amplo algum, ainda mais por ter deixado de fora calvinistas e anabatistas, os primeiros excluídos inclusive com apoio irrestrito dos luteranos. O esfacelamento do Império como instituição representativa dos interesses seculares de toda cristandade européia foi inevitável, passando a ser um corpo político que buscava, no máximo, mediar a paz entre os estados principescos da Alemanha. O caráter extremamente feudal do *cuius regio, eius religio* apressou essa queda, embora Carlos tenha admitido governar uma cristandade dividida, o que soava bastante pragmático. Entretanto, acomodar mais de uma fé pacificamente numa entidade política singular era impensável na Europa do século XVI¹⁷⁶. A contradição é que apesar de certo grau de secularização (o que não significa uma efetiva separação entre política e religião) afastar a religião dos negócios políticos era ainda prematuro. Há outro ponto importante a ser considerado: a pluralidade religiosa sustentada pela fé dos príncipes e sua extensão nos assuntos políticos e econômicos podia gerar instabilidades na relação de suserania e vassalagem, o que forçava decisões tendendo a fortalecer o poder do monarca – situação extremamente mais difícil para os monarcas cujas propriedades não estivessem localizadas dentro de seu próprio *domínio* (qualquer que fosse o significado disso), o que era comum¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Apesar de que há algum tempo a Europa já estava dividida numa atmosfera de pluralidade confessional, com alguns países como a Suíça que suportava a atmosfera bi-confessional em seus cantões, e os países do leste que conviviam com as igrejas da reforma de Huss, as igrejas ortodoxas, calvinistas e luteranas. **The Politics of Religion: The Peace of Augsburg 1555**. op. cit. pp. 102-103.

¹⁷⁷ CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State**. op. cit., p. 125

Era raro, por outro lado, haver um rei cujo domínio não estivesse permeado de todos os tipos de principados independentes e semi-independentes. Em teoria, supunha-se que os reis tivessem mais poder do que quaisquer de seus súditos, possuindo maior renda, mais terras e mais vassallos que pudesse obrigar a servir na paz e na guerra¹⁷⁸. Mas as relações feudais entre a nobreza – e entre esta e a Igreja – eram, sem dúvida nenhuma, mais complexas do que uma literatura superficial pode deixar entrever¹⁷⁹. Por isso a concentração de poder foi o processo engendrado pela França nas perseguições e conflitos nas terras de Catarina de Médici e seus filhos. Por outras vias, foi o partido que Jean Bodin escolheu ao defender a soberania de um só rei em seus territórios, através do símbolo de um poder sem contestações. Esse caminho tortuoso e banhado de sangue demonstra a lenta entrada em cena de uma forma singular de exercer o governo sobre os homens, que se traduziu na superposição gradual e violenta do interesse soberano sobre os indivíduos, fossem súditos, na sua personalidade jurídica extremamente limitada, fossem príncipes na sua personalidade jurídica um pouco mais ampla, mas de direito privado, que passavam a emprestar suas prerrogativas pessoais a corporações que iriam lhes sobrepor.

Essa absolutização não foi um simples exercício dos direitos clássicos de suserania. Um cenário novo e repleto de desafios exigiu inovações radicais.

¹⁷⁸ Ibid., p. 126.

¹⁷⁹ Uma análise bastante interessante dessas relações e da progressão complexa do vocabulário jurídico necessário para defini-la em termos mais próximos de algo como o direito público pode ser encontrada em **Medieval Law and the Foundations of the State**, de Alan Harding. “The nature of the practical arrangements on which the jurists built ‘feudal law’ can be gleaned from the language of charters. ‘Fief’ (feodum) followed *beneficium* in emphasizing the beneficiaries’ acceptance and consequent ‘holding’ of the granted properties from superiors. (...) ‘Fief’, ‘fee’, seems to have prevailed over ‘benefice’ because the word always contained the notion of a payment to the recipient. Perhaps originally signifying a payment for the services of a Carolingian official, it also became useful to churches which needed to emphasize that their grants of land or money were subventions to retainers rather than the outright alienations which canon law frowned upon. A church could apparently be granted to a priest as a *feus presbiterialis*, and even an archdeaconry be regarded as held in feodum from a bishop (and as such be granted to a layman). It became the practice of landlords across Western Europe to endow churches with property and receive it back to be held as fiefs (feudi oblati, fiefs de reprise) for the donors’ lifetimes or in heredity. Here, perhaps, was where conditions of tenure and (sometimes mutual) dependency were first worked out. At the highest level the count of Cleve gave five estates from his *proprietas* to the bishop of Münster in 1231 and received them back in feodo, in order to seal an agreement of mutual aid and defence. In France the practice appears well established for military purposes a century and a half earlier in the charters of King Philip I and duke William of Normandy. A great lord’s gift to a church might include, or specifically exclude, the ‘knights’ fiefs’ on the estate. It might be necessary for a tenant in feodo to give consent to his lord’s grant and his consequent change of allegiance”. op. cit. 204.

2 Sobre o sentido da virada maquiaveliana e a superioridade do interesse público no fim da Idade Média

2.1 As artes de governar medievais: *regimen animarum*, poder pastoral e burocracia eclesiástica

Os autores da Idade Média tardia (séculos XIV e XV) seguramente já estavam às voltas com conceitos políticos muito semelhantes ao uso moderno que se fará deles. Uma teoria da soberania sólida e coerente já estava em andamento. Mas, na visão de Michel de Senellart, desde o século VI até esse momento os pensadores medievais discutiram menos as particularidades do poder soberano, voltando-se mais para uma reflexão quanto à origem, a natureza, o exercício dos deveres ligados ao ofício do governo, traduzido pelo conceito de *regimen*. *A continuidade da instituição monárquica, desde os reis bárbaros, não deve ser motivo de engano. Historicamente (...) o governo precedeu o Estado*¹⁸⁰. Antes que uma *república* fosse concebida em termos de um território circunscrito, as regras de governo foram codificadas e trabalhadas, embora os limites teológicos explícitos.

¹⁸⁰ SENELLART, Michel. “O ato de reger, em outros termos, foi definido, concebido, analisado e codificado antes que fosse concebível uma *respublica* compreendida nos limites de um território. Por isso é essencial não ligar muito intimamente a problematização da atividade governamental à existência de uma estrutura estatal”. **As artes de governar. Do *regimen* medieval ao conceito de governo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 25. Em **As artes de governar** Senellart contribui para as pesquisas sobre a razão de Estado cobrindo uma lacuna deixada por Michel Foucault, de quem foi assistente de pesquisa no Collège de France. Cf. Também o volume organizado por Senellart: SENELLART, Michel; SFEZ, Géraud. **L’enjeu Machiavel**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

O *regimen* medieval, apoiado no poder eclesiástico, sempre manteve uma relação de certa forma paralela às maiores tradições seculares (separação definitivamente instituída por Gregório, o Grande¹⁸¹, depois que o papa Gelásio I¹⁸² havia criado a teoria dos dois poderes, sendo o espiritual superior ao temporal). Como já foi apontado, esse paralelismo não poucas vezes se viu ameaçado, e com isso o frágil equilíbrio de pretensões que norteava as ações da Igreja universal, dos grandes reinos europeus e do Sacro Império. Estranha convivência de duas formas distintas, porém complementares de dominação. Diferente da soberania dos reis e príncipes medievais em seus domínios, encarregados da manutenção da ordem e disciplina dos corpos em sentido amplo, no entanto, a eclesiologia desenvolveu sua própria forma de governar os homens, cuja estabilidade ao longo dos séculos deu testemunho de sua eficiência. Do mundo finito ao infinito, a hierarquia secular cristã obteve sucesso em não permitir dissensões que destruíssem o cerne de seu modo de ação, e das práticas de condução de almas na forma do poder pastoral. O *regimen*, para os Padres da Igreja, era a *ars artium*, o governo das almas, ou *regimen animarum*. Revoltas intensas no fim do medievo abalaram, no entanto, as duas *universalidades* – temporal e espiritual – paralelas e sua hegemonia. Até o final do Império Romano do ocidente a Igreja cristã, na *Cidade de Deus* de Agostinho, por exemplo, era tratada como uma instituição que pertencia à *res publica* romana, que estava inserida dentro dela. Com as lacunas deixadas pelo governo imperial durante os séculos que precederam à restauração de Carlos Magno e a emergência das grandes monarquias foram os mosteiros e igrejas espalhadas pelo continente que mantiveram não apenas a fé católica, mas certos laços de identidade que marcavam os povos cristãos ocidentais, num mundo fragmentado e instável.

A tendência à pluralidade que marcou os Estados nascentes opôs, contudo, tais pretensões tanto por parte da Igreja quanto do Império, não sem que fossem beneficiados por um movimento geral de apropriação da experiência que havia sido desenvolvida nos quadros eclesiásticos. Graves distúrbios acabaram abalando a convivência mantida nesse modelo de governo universalista medieval e sua hegemonia dividida foi confrontada

¹⁸¹ Cf.: SCHAFF, Philip. **Gregory the Great**. op. cit.;

¹⁸² “Gelasius I (492–496) clearly announced the principle, that the priestly power is above the kingly and the imperial, and that from the decisions of the chair of Peter there is no appeal. Yet from this pope we have, on the other hand, a remarkable testimony against what he pronounces the “sacrilege” of withholding the cup from the laity, the *communio sub una specie*.” In: SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600**. op. cit. 191.

progressivamente pela estatalidade moderna, cuja gestação pode ser observada nos choques entre as forças do fim do medievo e nos textos dos filósofos, sobretudo naqueles inspirados pelas traduções e comentários derivados da redescoberta de Aristóteles.

Para Michel de Senellart, enquanto Platão havia consagrado o governo como atividade especializada e regida pela *metrion* (justa medida), onde o governo está acima das leis escritas e dispensa o consenso dos cidadãos, representado sempre por modelos ideais de governantes, Aristóteles instaura o governo num campo de saber prático, irreduzível a normas imutáveis. A tradição platônica dos modelos ideais, a teologia cristã patrística e agostiniana (Gregório de Nazianze e Gregório, o Grande,) e a relação dos homens com a unicidade das regras morais fez com que durante muito tempo a transitividade entre o governo de si, da casa e do reino fosse confundida e submetida a regras éticas do comportamento privado em todos os setores. Nem todos os grandes pensadores medievais, porém, viam o *regimen* da mesma forma, mas somente com Tomás de Aquino (e, de certa forma, com João de Viterbo) o *continuum* ético político tradicional rachou, especialmente com suas indagações no dúbio *De regno* sobre a dissimetria entre o *regimen privado* e o *regimen* político. A dualidade de virtudes exigidas para o governante e para os cidadãos comuns não se desdobra no *De regno* a ponto de levar Aquino para longe da condição de pensador integrado a uma *comunitas* cristã universal, na qual o governo é *naturalis necessitas*¹⁸³, e o governante é o rei pastor que conduz a todos, mas dá início aos pressupostos de uma filosofia de governo civil que acabará encontrando Maquiavel.

A hipótese discutida por Senellart – cujo ponto de origem é na verdade Michel Foucault, como apontarei mais adiante – parte da negação ao pensamento comum que opõe religião e política secular, em nome da possibilidade de pensar o cristianismo da Igreja Católica de modo mais produtivo. O objetivo é pensar o governo medieval a partir das condições propostas aos reis pela Igreja, e não sob o fundo da ausência de soberania que irá sendo construída aos poucos. Ou seja, considerar que a forma pela qual a Igreja conduziu uma lenta, mas poderosa transformação da economia temporal que resultou, a partir da segunda metade do milênio, em formas novas de governabilidade. Formas que não são, na essência, políticas. Mas que foram aproveitadas pelos governos políticos, utilizando a

¹⁸³ SENELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. op. cit., p. 176.

experiência do poder eclesiástico em conservar sob seu domínio o controle dos indivíduos e manter sob bons termos, durante um bom tempo, as condições pelas quais os reis exerceriam o poder.

Mas as coisas se complicam pelo fato de que nenhum dos termos habituais que utilizamos, desde o século XVI ou XVII, para descrever o exercício do poder – Estado, povo, território, por exemplo – existe ou ocupa o mesmo lugar no vocabulário político medieval (assim, o *status rei publicae* significa, não o Estado, mas o bom estado da coisa pública, o bem comum, a própria *res publica*, que envolve uma definição do *populus*, não designando uma comunidade territorial antes do século XIII), o que nos leva a uma segunda regra: reconstituir, por análises precisas, o campo semântico de “governo” na Idade Média, no interior das relações que mantêm entre si as noções de *regimen*, *rex*, *regnum*, *status*, *populus*, etc., cuidando – além do risco de erro retrospectivo – para não limitar essa identificação ao simples domínio político, como se este formasse um nível distinto de realidade (isso só será verdade no pensamento escolástico, portanto bastante tardiamente), mas levando em conta a rica polissemia de uma palavra que veicula um sentido espiritual, moral, pedagógico, técnico (aplicado, por extensão, à educação ou à navegação). Se quisermos compreender como o Estado emergiu aos poucos da atividade governamental, não basta descrever um processo de institucionalização crescente, ligado à centralização, ao fortalecimento dos aparelhos administrativos e militar, à homogeneização jurídica; é preciso mostrar por que caminhos a própria idéia de um governo político se separou do conceito, não político, de *regimen*. Em outros termos, analisar o Estado a partir do governo implica que se estude o *regimen* na diversidade de seus modos de exercício¹⁸⁴.

O *regimen* medieval eclesiástico pertenceu, de início, ao vocabulário da direção espiritual, e a definição do termo envolveu uma multiplicidade de sentidos que torna uma avaliação unificadora complicada se for comparado com a soberania moderna. Senellart elenca oito significados para o termo definidos, mas não-hierarquizados, por João de Viterbo em seu *Liber de regimine civitatum*, no século XIII: *gubernatio*, *sustentatio*, *temperies*, *moderatio*, *custodia*, *regere* e *administratio*¹⁸⁵. Não se tratou apenas de definir as virtudes que marcaram o exercício do *regimen*, mas das próprias competências múltiplas que o definiam, o que incluía guardar e proteger as cidades, inclusive na condução do poder militar, impor a justiça, conter os homens e seus impulsos, administrar e reger.

¹⁸⁴ Ibid., p. 25.

¹⁸⁵ Ibid., p. 26.

Aristóteles seria a referência externa e o modelo civil para as reflexões sobre o governo que marcaram o contraponto do século XIII em diante ao exercício do *regimen* em bases eclesiásticas definidas por Agostinho. Senellart defende que, mais do que Agostinho, Gregório, o Grande, (540-604) tenha sido o maior responsável por definir os fundamentos do que seria uma política medieval submetida às obrigações espirituais. *Ele teria sido o inventor da concepção ministerial do poder secular, ou seja, da doutrina que subordina o poder civil à autoridade espiritual*, que chegou a ser denominada de *agostinismo político*¹⁸⁶. Não que Gregório deva ser interpretado com um teocrata absolutista, mas sua contribuição para a história do conceito de governo foi extremamente relevante já que, como bispo de Roma – papa, embora submetido a Constantinopla – sua *Regra pastoral* serviu de modelo durante vários séculos para ensinar aos príncipes como obter disciplina e obediência dos súditos no exercício do ofício de *rector* cristão no ministério pastoral, numa verdadeira operação de despolitização dos ofícios civis – conseqüente politização da função episcopal. Se o texto foi redigido à intenção dos bispos, rápido tornou-se manual dos reis, comenta Senellart. Numa sociedade esfacelada e cuja realização temporal havia sido postergada para um futuro sem data, a interiorização das igrejas e das comunidades políticas levou à assunção de um papel mais amplo dentro dessas comunidades pelos seus governantes, unindo, sem se confundirem, o ofício do pastor das almas e o do guardião dos corpos¹⁸⁷.

Em Tomás de Aquino e Gil de Roma a teoria do *regimen* separou-se do quadro ministerial para ajustar-se, ao preço de uma ampla reformulação, à realidade nova do *regnum*: momento de equilíbrio frágil, em que o direito do príncipe tende a concentrar-se inteiramente em sua função diretiva. Cada vez mais as necessidades materiais do *regnum* tenderão a suplantar as condições éticas do *regimen*, até impor-lhes sua lei, afirma Senellart¹⁸⁸. As analogias de Tomás de Aquino sobre o corpo unificado da comunidade instauraram um *continuum* cosmo-teológico, seguindo do pai de família a Deus, passando pela Igreja, justificando o poder do monarca que rege em nome da ordem divina na Terra. Esse grande *continuum* da soberania do monarca – no qual a dualidade de virtudes públicas/privadas está incluída – será quebrado então no século XVI, na superação da *ratio*

¹⁸⁶ Ibid., p. 90.

¹⁸⁷ Ibid., p.97.

¹⁸⁸ Ibid., p. 220.

pastoralis por uma *ratio gubernatoria*. Enquanto a pastoral eclesiológica havia se desenvolvido amplamente, a partir de então são questões relativas ao poder secular que irão designar tais rupturas.

O conceito de governo desde o início da Idade Média teria passado então por três etapas definidas por Senellart: (i) na primeira, o *regimen* precede o *regnum*. O ofício de comandar é concedido por Deus ao rei para que, coagindo os corpos, coloque sua força a serviço do governo das almas. A realeza seria um ofício que decorre de uma espécie de dever natural a ser cumprido, subordinado à perspectiva religiosa da salvação – *salus populi suprema lex esto*¹⁸⁹. Assim, o político é absorvido pelo espiritual em duas tarefas: a salvação das almas e a disciplina dos corpos; (ii) na segunda, o poder espiritual sofre pressão por dois lados, o crescimento e fortificação das grandes monarquias e a difusão dos textos civis de Aristóteles. É uma fase de relativa autonomização do político em relação ao espiritual. O *regimen* se liberta do horizonte teleológico da busca da salvação e adota como fim a condição de seu exercício: o poder. É a perspectiva que estará completa na obra de Maquiavel, que, no entanto, confunde governo e *stato*, ficando para uma fase posterior a terceira mudança, (iii) ocorrida na absorção de todas as funções governamentais pela soberania. Senellart considera que essa etapa só se concretizou com o Estado administrativo do século XVII¹⁹⁰.

Para entender o enfoque dado por Senellart à relação entre poder eclesiástico e o nascimento da política moderna é necessário revisar brevemente a genealogia do poder pastoral cristão estabelecida por Foucault em algumas de suas pesquisas no Collège de France na década de 1970, que somente foram publicadas nos últimos anos, especialmente no curso de 1978, *Sécurité, territoire et population*¹⁹¹. Senellart foi assistente de pesquisa de Foucault e é um dos responsáveis pela edição atual dos cursos dados por Foucault no

¹⁸⁹ Analisando a expressão “*salus publica*” em Jean de Salisbury, Senellart lembra que a palavra “*salus*” pertence ao vocabulário pastoral, com variações semânticas que levam ao significado de “saúde”, “bom estado” (metáfora médica) e “salvação” (fim escatológico). Já a expressão “*salus publica*”, contudo procede do direito público romano e das máximas de governo. *Salus populi suprema lex esto* pode ser traduzida então convertendo “*salus*” em salvação, para designar o enfoque religioso dado ao princípio na Idade Média. Ibid., p. 144.

¹⁹⁰ Ibid., p. 41-42.

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire et population**. Cours au Collège de France (1977-1978). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard, Seuil, 2004. Os parágrafos que seguem foram retirados das aulas de 8, 15 e 22 de fevereiro de 1978, compondo a análise de Foucault sobre a pastoral.

Collège de France na década de 1970-80. Apesar das poucas referências a Foucault em *As artes de governar*, seu livro é nitidamente uma referência à expressão que Foucault recuperou em dois de seus cursos, mas sobre a qual não teve tempo de realizar um estudo mais amplo – pelo menos não no que concerne ao período da alta Idade Média, principal objetivo de Senellart. *Artes de governar* para Foucault é um conceito que resume as filosofias de governo que antecederam o surgimento da razão de Estado e a autonomia da política concentrada no Estado. A ponte entre as artes de governar eminentemente medievais e a razão de Estado é, para Foucault, a obra de Maquiavel, sobre a qual se debruça para interpretar a função do pensador florentino em meio às transições do *regimen animarum* para a governamentalidade moderna.

O ponto de partida de Foucault é exatamente a proposta de considerar *O Príncipe* de Maquiavel um livro seminal e base das rupturas que teriam fomentado a política eminentemente moderna, sedimentada na criação do Estado. O livro teria sido, para Foucault, o ápice de um tipo de pensamento clássico, bastante modificado ao longo dos séculos XVII e XVIII. A questão não é decidir se Maquiavel merece os créditos da fundação do pensamento político moderno, mas onde estaria localizado o maquiavelismo na relação entre as formas de controle dos indivíduos consolidadas na medievalidade européia e aquelas que surgem centralizadas no Estado a partir do século XVI.

Para Foucault, Maquiavel não é, propriamente, um representante das artes de governar medievais. Ele é justamente o ponto de ruptura com essa literatura, mas o futuro que ele indica não está muito à frente, apesar de apontar as razões de um governo no sentido “político” do termo, que para a época pôde ser associado a uma administração civil centrada num soberano que não compartilha seu poder. *O Príncipe* tem como pressuposto, acompanhando o raciocínio de Foucault, uma relação de exterioridade do soberano com relação ao principado. Na medida em que essa relação é de exterioridade ela não cessa de estar ameaçada. A habilidade do príncipe em manter seu território diante de constantes ameaças é o objetivo analítico de seu texto, que supera qualquer outra prioridade. Mesmo tendo como espectro o furor das reações apaixonadas causadas pela supressão hierárquica das virtudes cardeais entre as preocupações do soberano, os textos contra Maquiavel que seguiram *O Príncipe*, alerta Foucault, tiveram – pelo menos uma boa parte deles – uma

preocupação objetiva e positiva: não apenas contradizer Maquiavel, mas determinar o que, de fato, significa *governar*.

A centralidade da idéia de “governo” e seus pressupostos ressurgem na Europa gerando livros de aconselhamento pós-Maquiavel, que envolvem o governo de si (num retorno ao estoicismo que é típico do humanismo renascentista), da casa, do próprio Estado, e muitos deles apontam caminhos diferentes da ruptura encampada por Maquiavel. Mas antes de colocar a questão em termos de invenção do Estado, a gênese desse poder centralizador decorre de um conjunto de práticas que durante a Idade Média Foucault reúne no conceito de *poder pastoral*. São os instrumentos desenvolvidos de dentro dos quadros seculares do cristianismo que permitiram a criação de redes amplas de controle dos indivíduos pela Igreja Católica. É comum identificar o Estado com a organização da burocracia, mas Foucault evoca o poder pastoral para mostrar como a burocracia foi constituída em suas bases bem antes dos Estados, a partir de técnicas refinadas de controle dos indivíduos – em seu mundo visível e invisível – e do território. O Estado seria, na verdade, um empreendimento muito bem sucedido de uma preocupação que é anterior a ele, a tarefa de governar os homens e as almas.

O roteiro seguido por Foucault visa mostrar como o Estado emergiu da atividade governamental e tem três etapas: o *poder pastoral*, a *razão de Estado* e o *liberalismo*. Em todos eles, no entanto, ele assinala que é possível ver os desdobramentos dos problemas colocados pela idéia de razão de Estado agindo nos mecanismos governamentais. Ele não pretende reconstruir a história do Estado, e é um crítico da centralidade que o Estado possui nos temas relativos ao poder moderno. Mas sabe que a eficiência dos mecanismos de dominação a partir do Estado não pode ser contestada. Seu objetivo é perscrutar o que geralmente escapa a generalizações cujo modelo padrão não é Maquiavel, e sim Hobbes. Grandes quantidades de eventos de concentração de poder escapam a modelos globais de análise como o hobbesiano, mas não é em direção a Maquiavel, na contrapartida de Hobbes, que Foucault segue. Muitos pensadores viram no florentino um revelador que teria exposto os segredos da dominação estatal de forma a esclarecer os homens. Segredos que não estão no discurso oficial dos reis e príncipes, não fazem parte da estatística ensinada nas escolas de formação, e jamais comporiam as bases de uma teoria geral do Estado ou uma ciência da política. Esse raciocínio de Rousseau, Alberico Gentili e muitos outros

quanto a Maquiavel Foucault não assume. O problema é divisar na organização burocrática da pastoral eclesiástica os fundamentos de um tipo específico de poder que será a base da organização estatal, com algumas mudanças radicais que podem ser bem observadas nos textos sobre a razão de Estado.

Será apenas ao lado do cristianismo que o modelo pastoral aplicado ao exercício de um poder mais amplo entrará no ocidente, tomando cuidado Foucault com o sentido em que usa a palavra “cristianismo”, para não se confundir quanto ao fato de representar, dependendo da época, realidades bem diferentes. Mas, com certo grau de precisão, ele julga correto afirmar que não se encontra em qualquer lugar o exemplo de um processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa constituída numa instituição, pretende o governo dos homens na sua vida cotidiana sob o pretexto de levá-los à vida eterna em outro mundo, e não apenas as pessoas de uma cidade, vila, comunidade delimitada, e sim toda a humanidade. *Une religion qui prétend ainsi au gouvernement quotidien des hommes dans leur vie réelle sous prétexte de leur salut et à l'échelle de l'humanité, c'est ça Église et on n'en a aucun autre exemple dans l'histoire des sociétés*¹⁹².

O dispositivo de poder encerrado nas transformações de uma instituição como a Igreja não cessou de se transformar ao longo de quinze séculos, e mesmo com as alterações radicais da modernidade Foucault insiste que o poder pastoral não deixou de existir. Não que permaneça o mesmo, invariável ao longo dos séculos, mas seu núcleo principal nunca deixou de ser a procura pelo governo dos homens na materialidade de suas existências cotidianas¹⁹³. Todas as lutas que atravessaram a Igreja e o mundo cristão não deixaram de confrontar o domínio sobre esse poder, sobre aqueles que o exercem, sobre quem pode exercê-lo, qual a qualificação necessária para tanto, o que é justo usar contra aqueles que contestam esse poder, a que tipo de obediência os membros do rebanho devem se submeter, quais os limites de sua submissão, até onde podem resistir a ele, se podem ou não resistir, etc. Para Foucault, do século XIII ao XVIII o ocidente foi atravessado por batalhas pelo controle da pastoralidade sem que a pastoral fosse eliminada.

Car s'il est vrai que la Réforme est sans doute bien plus une grande bataille pastorale qu'une grande bataille doctrinale, s'il est vrai que ce qui

¹⁹² Ibid., p. 151.

¹⁹³ Ibid., p. 152.

était en jeu avec la Réforme, c'était bien la manière dont le pouvoir pastoral était exercé, ce qui sorti de la Réforme, c'est-à-dire un monde protestant ou un monde d'églises protestantes et la Contre-Réforme, ceux deux mondes, cette série de mondes, n'étaient pas des monde sans pastorat¹⁹⁴.

O reforço do poder pastoral foi o resultado das crises que começam no século XIII e se estabilizam no século XVIII. O pastorado protestante e o contra-reformista não são o resultado de uma luta *anti-pastoral*, mas *em torno do poder pastoral*. Em torno do direito de ser governado e em torno de saber quem vai governar. Reorganização profunda do poder pastoral, que ao contrário do poder civil feudal, que conheceu uma revolução que derrubou suas estruturas, não foi atacado por uma transformação do mesmo quilate. Basta lembrar que o caráter libertário da Reforma estava gravemente ligado à dominação material da Igreja e às conseqüências seculares de seu papel salvacionista. Mas Lutero não promete autonomia para os homens nem lhes garante maior liberdade de ação diante dos dramas do pecado original, embora o aparelhamento conceitual que permite aos seus seguidores se desligarem de Roma.

A *arte das artes*, dessa forma, substituindo a filosofia antiga, durante séculos será o *regimen animarum*, o governo das almas¹⁹⁵, o objeto dos conflitos do Renascimento. Por séculos a excelência desse conhecimento sobre como exercer da melhor forma o poder pastoral foi o mote da cristandade política. Esse *saber dos saberes* possuía algumas características marcantes. Entre os hebreus, Deus podia ser pastor, mas também outras funções, como legislador, ou até mesmo, num momento de cólera, ele podia abandonar seu rebanho. Além do que, não havia entre os hebreus a instituição pastoral propriamente dita, e os reis hebreus não eram considerados pastores do povo, à exceção de Davi. Entre os hebreus, continua Foucault, Deus jamais se refere aos reis como pastores numa forma

¹⁹⁴ Ibid., p. 153.

¹⁹⁵ Foucault retirou a expressão *art des arts* de Gregório, O Grande, em *Regula Pastoralis*. "No one presumes to teach an art till he has first, with intent meditation, learnt it. What rashness is it, then, for the unskilful to assume pastoral authority, since the government of souls is the art of arts!" GREGORY, THE GREAT. **The book of pastoral rule** – and selected epistles, of Gregory the Great, bishop of Rome, translated, with introduction, notes, and indices, by the Rev. James Barmby, d.d., vicar of Northallerton, Yorkshire. pp. 338-750. In: SCHAFF, Philip. **Gregory the Great**. Publisher: Grand Rapids. MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004. p. 367. A coletânea de Schaff, *History of Church* em oito volumes está disponível na internet no seguinte endereço: <http://www.ccel.org>; Independente da qualidade de seus comentários há diversas traduções ainda bastante utilizadas, muitas revisadas nas últimas décadas. É um material raramente disponível na íntegra pela Internet, além ser muito bem organizado e passível de download. Acessado em 19 de setembro de 2008.

positiva, mas sempre para repreendê-los por descumprirem ordens suas¹⁹⁶. Porque em última instância, só Deus é pastor. Na Igreja cristã, o pastorado não é uma função entre outras, é a função que engloba todas as outras¹⁹⁷, sendo institucionalizada e em torno da qual irão ser escritas as leis, os regulamentos, desenvolvidas as técnicas e os procedimentos para efetivá-lo. De alto a baixo da Igreja as relações de autoridade se fundam sob privilégios, e sob as tarefas ao mesmo tempo do pastor com relação ao seu rebanho. Toda a organização da Igreja,

du Christ jusqu'aux abbés et aux évêques, est une organisation qui se donne comme pastorale. Et les pouvoirs que sont détenus dans l'Église, ces pouvoirs sont donnés, je veux dire à la fois organisés et justifiés comme pouvoir du berger à l'égard du troupeau. Qu'est-ce que le pouvoir sacramentel, celui du baptême? C'est appeler les brebis dans le troupeau. Celui de la communion? C'est donner la nourriture spirituelle. C'est pouvoir par la pénitence réintégrer les brebis qui ont quitté le troupeau. Le pouvoir de la juridiction, c'est également un pouvoir de pasteur, un pouvoir de berger. C'est ce pouvoir de juridiction, en effet, qui permet à l'évêque, par exemple, en tant que pasteur, de chasser du troupeau la brebis qui, par sa maladie ou son scandale, sera susceptible de contaminer le troupeau tout entier. Le pouvoir religieux est donc le pouvoir pastoral¹⁹⁸.

O estranho, prossegue Foucault, é que o sucesso da Igreja em se constituir em bases seculares tão sólidas, tendo participado do poder político e sofrido suas interferências de muitas formas ao longo da história, o estranho é que, praticamente em nenhum momento, tenham se confundido absolutamente. Política secular e Igreja realizaram toda forma de aliança imaginável, e submeteram-se, temporariamente, uma a outra – como nos tempos do cesaropapismo ou do Papado de Avignon –, mas se mantiveram separados. Esse também é um traço bastante característico do ocidente cristão. Foucault especula, sem muita segurança, que o poder pastoral no oriente cristão tenha perdido sua especificidade, sua fisionomia própria ao longo do tempo, mas no ocidente cristão isso não aconteceu. Por mais entrecruzadas fossem as relações entre Igreja e os monarcas, por mais que os monarcas fossem, durante certo tempo, clérigos altamente reconhecidos no seio da Igreja, o rei

¹⁹⁶ **Sécurité, territoire et population.** op. cit., p. 129. As passagens bíblicas citadas como exemplo são Isaías 56, 11; Jeremias 2, 8; 10, 21; 12, 10, 23, 1-3; Ezequiel, 34, 2-10; Zacarias, 10, 3; 11, 4-17; 13, 7.

¹⁹⁷ Ibid., p. 155.

¹⁹⁸ Ibid., p. 157.

continuou sendo o rei, e não um pastor. As duas formas não foram resumidas numa só, e assim nenhum rei foi papa, p.ex., embora alguns papas tenham se comportado como se fossem príncipes, como alguns papas no Renascimento. *Le souverain occidental, c'est César et non pas le Christ. Le pasteur occidental n'est pas César, mais le Christ*¹⁹⁹. Permanece para Foucault o enigma da separação entre política e religião, mas isso não significa que política e religião não tenham influenciado ativamente uma à outra.

A relação entre o poder pastoral e as artes de governar está na assimilação dos mecanismos pastorais pela política. Mas os procedimentos utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano não são os mesmos mecanismos do poder pastoral, ao menos não no início da hegemonia do cristianismo. A conjunção desses mecanismos com a centralização de poder irá engendrar o primeiro Estado moderno para Foucault. A pastoral cristã lhe parece o *arrière-plan* desse processo.

Foucault quer, por fim, na análise do poder pastoral, ressaltar a diferenciação em relação ao poder soberano característico da política da alta Idade Média. Somente quando as contribuições do poder pastoral foram apropriadas pelos soberanos, muito mais tarde, uma nova forma de institucionalização da soberania começou a surgir, calcada em mecanismos que tornavam possível estender o controle governamental. O núcleo da sobrevivência dos imperativos pastorais nos mecanismos apropriados por isso que virá a ser o Estado foi, sem dúvida, sua concentração na eficácia por manter os viventes que se deve governar na dependência e submissão com relação ao poder soberano.

Dessa forma, se a relação entre religião e política é constitutiva das sociedades ocidentais é menos em função da relação entre Igreja e Estado do que entre a *pastoral* e o *governo*²⁰⁰. É exatamente nesse sentido expresso por Foucault que Senellart julga produtiva a relação entre a igreja cristã e o governo moderno – embora Senellart, em *As artes de governar*, tenha se posicionado contra Foucault ao acenar com a hipótese de que a governamentalidade moderna tenha se desenvolvido à revelia de uma teoria da soberania. A afirmação sobre o posicionamento de Foucault, entretanto, precisa de esclarecimentos. Até 1976, especialmente no curso “*Em defesa da sociedade*”, Foucault se propôs estudar relações de poder sem utilizar como padrão de referência os modelos normativos

¹⁹⁹ Ibid., p. 159.

²⁰⁰ *Sécurité, territoire et population*. op. cit., p. , 195.

soberanos. Surge daí a ênfase na microfísica do poder. Mas, nos cursos dos anos seguintes, a genealogia das artes de governar revelou uma relação intrínseca entre a formação dos mecanismos de controle dos indivíduos e das populações e a própria construção da soberania. É possível até separar dois planos distintos de abordagem nas pesquisas de Foucault: as técnicas de controle e os modelos de justificação do poder soberano. Mas esses dois planos podem ser divisados juntos na claridade de sua inter-relação nas análises sobre o conjunto de temas propostos pelo conceito de razão de Estado, que articulam técnicas de dominação individuais e coletivas e protocolos de justificação do poder soberano, ao mesmo tempo.

A transição para a modernidade está refletida nas preocupações dos autores da tradição da razão de Estado e avança sobre o século XVI confundindo a base ética da reflexão sobre o governo e as primeiras grandes interpretações sobre o cenário político que passam a impor mais peso sobre as cortes. A maior influência do poder eclesiástico residia no plano da técnica para o exercício do poder num ambiente novo. Se fosse possível confrontar soberania e a pastoral, a aliança entre os dois modelos, um central e o outro difuso, estaria bem definida, por exemplo, na organização dos maiores exércitos em campo nas guerras do fim da Idade Média. Não apenas na formação dos primeiros exércitos profissionais populares – o que, bem ou mal, ainda levaria um tempo a ocorrer –, mas na criação de redes permanentes de tributação para financiar campanhas regulares seja em tempo de guerra, seja em tempo de paz. E, claro, com o aumento das funções governamentais, o controle das cidades e mesmo da população pôde ser reificado com o aperfeiçoamento técnico para instituir uma cadeia de comando precisa entre o soberano e cada um de seus funcionários e súditos.

O laço que vinculava o súdito às ordenações soberanas, à sua lei, não deve ser traduzido apenas por modelos readaptados do *ius gladiis* ou *summa potestas* romano. A experiência dos profissionais de Estado na península italiana por volta do fim do século XV revelava essas duas faces do problema. Por isso, quando se defende que Maquiavel propunha uma utilização instrumental da religião para fins de domínio governamental o assunto acaba a meio caminho, sem maiores explicações sobre tratava exatamente tal instrumentalidade, que adquire no movimento do maquiavelismo uma extensão ainda maior que nas obras do seu pretense fundador.

O mundo de violência e choque que os italianos presenciaram com a invasão de Carlos VIII em 1494 inaugurava uma era em que a ordem cosmológica providencial daria lugar a forças aleatórias e ameaçadoras, cujo domínio pelo homem entraria agora em questão. A capacidade de modificar a natureza e colocá-la ao dispor do arbítrio humano chocava-se com as regras que limitavam o interesse e o livre desenvolvimento desse curso de ação. Mas esses limites estavam sendo contestados cada vez mais rapidamente nos campos de batalha e nas universidades pelos humanistas renascentistas. Maquiavel, tendo o privilégio de ser tanto um homem de ação quanto um pensador sobre a matéria, vê nos infortúnios de sua terra um evidente atraso em compreender a mudança dos tempos. Adequar-se a tais mudanças exigiria uma descentração das regras imutáveis que até então haviam prendido a atenção dos homens de comando, exigindo preparo para enfrentar a volúpia das mudanças sem os freios que pudessem condicionar sua capacidade de reação:

O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra a sua força onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para lhe resistir e volta o seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques ou barreiras para contê-la. Se considerardes a Itália, que é sede e origem dessas alterações, verás que ela é um campo sem diques e sem qualquer defesa; caso ela fosse convenientemente ordenada pela *virtù*, como a Alemanha, a Espanha e a França, ou esta cheia não teria causado as grandes variações que ocorrem, ou estas sequer teriam acontecido²⁰¹.

A *virtù ordenada* não pode ser, contudo, *pré-ordenada*, já que o alcance de sua ação é uma disposição a reagir do modo que for necessário aos obstáculos colocados a cada tempo. Como não é possível dispor de sabedoria o bastante para ter o conhecimento do tempo e da conjuntura propícios a cada ocasião, pautando-se sobre eles, tendo sempre a *fortuna* a seu lado, os homens precisam estar prontos a qualquer coisa que possa ser feita de modo a evitar os desatinos de uma *fortuna* desfavorável. Diante da imprevisibilidade dos fatos futuros – e sendo cada vez mais violentos – cabe estar pronto para aceitar as demandas da inovação, sejam quais forem. A lei imutável que rege as condutas dos homens não deve valer para enfrentar aquilo que, além de mutável, pode ser arrasador, ameaçando a destruição da fonte de todas as outras regras – a *respublica*, a *comunitas*, o *stato*. A imagem ideal do príncipe, o modelo de governante enquanto um postulado tipicamente platônico,

²⁰¹ *Pr*, cap. XXV.

que sirva de ponto fixo no *redemoinho das circunstâncias*, é o que Maquiavel rejeita absolutamente. *Não há norma universal da virtù, porque seu domínio é aquele, instável, em perpétua mutação, das coisas submetidas ao movimento do tempo*²⁰².

O príncipe, o herói cívico, será aquele responsável por estar acima do cenário estanque das normas universais, pronto para acatar e impor um conjunto de atitudes que às outras pessoas pareceriam absurdas, cujo exercício por ele são plenamente justificáveis, porque dizem respeito àquilo que deve ser feito por quem governa um espaço público, por quem governa uma *polis*. Não ser governado por regras universais, acatar a necessidade das circunstâncias, ser capaz de agir sobre elas. Usar o expediente que tiver mais condições de atingir a única finalidade existente no corpo político, ou seja, preservá-lo.

A *ratio status* é a tomada de consciência sobre a urgência de exercer um controle da *respublica* diante das circunstâncias cada vez mais ameaçadoras. Cabe ao governante um saber novo, que diz respeito não à comunidade com a qual sempre lidou, mas com uma *respublica* onde o sentido de “público” é inteiramente novo. O problema do “público”, do espaço público e suas regras é a marca distintiva da época. Dualidade de virtudes, concentração sobre o espaço público, transcendência do príncipe com relação ao principado, superioridade do domínio público frente ao privado. A habilidade do príncipe em conservar seu poder seria o tema de Maquiavel em seu *specula*. Quanto Maquiavel consagra um sentido eminentemente moderno de estabelecer diretrizes políticas é o motivo de maior reflexão, especialmente acerca da relação entre o maquiavelismo e a consolidação da política estatal, através de uma escalada de concentração de poder de caráter absolutista, no entanto impessoal que caracteriza o Estado moderno.

Para seu príncipe, será necessário afastar os perigos e manipular as relações de força de forma que seu principado, como vínculo entre os súditos e o território, seja protegido. Importa lembrar que *O Príncipe* é dirigido àqueles que conquistam ou recebem por herança principados que são novos perante seus detentores. Não há pertença fundamental, laços tradicionais ou mesmo jurídicos que vinculam o príncipe ao principado²⁰³. A exterioridade, a transcendência do príncipe indica uma relação frágil, constantemente ameaçada no

²⁰² SENELLART, Michel. **As artes de governar. Do *regimen* medieval ao conceito de governo.** op. cit., 241.

²⁰³ É bom lembrar que esse era exatamente um dos maiores problemas dos principados italianos, a falta de legitimidade dinástica de muitos de seus governantes, ou a carência de eficácia diante de uma comunidade jurídica mais ampla, sustentada pelo Império e a Igreja.

exterior pelos inimigos do príncipe que querem tomar seu principado, e no interior pelo povo e pelos outros nobres que cobiçam seu *status*.

(...) pour Machiavel, le Prince est en rapport de singularité et d'extériorité, de transcendance par rapport à sa principauté. Le Prince de Machiavel reçoit sa principauté soit par héritage, soit par acquisition, soit par conquête ; de toute façon, il n'en fait pas partie, il est extérieur par rapport à elle. Le lien qui le lie à sa principauté est un lien soit de violence soit de tradition, soit encore un lien qui a été établi par l'accommodement de traités et la complicité ou l'accord des autres princes, peu importe. De toute façon, c'est un lien purement synthétique : il n'y a pas d'appartenance fondamentale, essentielle, naturelle et juridique entre le Prince et sa principauté. Extériorité, transcendance du Prince, voilà le principe. (...) de ce principe et de ce corollaire, un impératif de déduit : c'est que l'objectif de l'exercice du pouvoir, ça va être, bien entendu, de maintenir, de renforcer et de protéger cette principauté²⁰⁴.

Não há razões imediatas, a priori, para que os súditos aceitem o comando do príncipe. É a esse vínculo frágil do príncipe com seu principado que se dirige a arte de governar de Nicolau Maquiavel, segundo Michel Foucault.

As idéias radicais de Maquiavel estão no entroncamento de várias outras rupturas, sobre as quais as artes sobre o governo irão se deter. São muitos os problemas novos. Os principados, reinos, o Estado, estão desprendidos de uma ordem universal e contínua, diante de um horizonte sem fim, onde importa sobreviver, Estado contra Estado, indefinidamente. Toda uma ampla reestruturação da temporalidade está em jogo. O tempo indefinido à frente, diante do qual é preciso sobreviver, impõe terríveis exigências para as quais a legitimidade dinástica e o amparo da Igreja podem não encontrar soluções.

A inversão de hierarquias provocada por Maquiavel irá ditar por algum tempo o rumo dos pensadores em face das novidades da ordem política. As consequências de suas idéias irão criar um gênero literário que alguns autores pejorativamente chamaram de *maquiavelismo*, expressão de múltiplos significados, mas em torno de uma idéia que remetia à superposição do interesse soberano sobre qualquer outra preocupação. Mas não é nesse sentido que Foucault julga ser mais proveitoso considerar o lugar de Maquiavel no pensamento político moderno. Há uma diferença que precisa ser marcada entre Maquiavel e o maquiavelismo. O investimento do florentino em suas obras sobre o que exatamente

²⁰⁴ *Sécurité, territoire et population*. op. cit., p. 95.

significa governar é para Foucault muito incipiente. Afora a imperatividade do domínio soberano, Maquiavel não oferece detalhes sobre uma teoria da administração estatal, nem sobre as nuances da governança cotidiana. As tarefas que tomarão as preocupações dos autores que abraçaram o maquiavelismo vão mais longe nesse mister.

Da mesma forma que as descobertas de Galileu, porém, Maquiavel gerou escândalos por toda a Europa, e ajudou a colocar um fim à forma com que o poder religioso se desdobrava. O que não significa o desaparecimento da pastoral religiosa. A Reforma Protestante e a Contra-Reforma mostram bem como o poder pastoral foi reestruturado e como as revoltas foram reinseridas dentro desse quadro novo de poder religioso. Mas o poder soberano rearticulado dentro de novas demandas e novos mecanismos irá assumir com a razão de Estado uma configuração absolutamente original, onde o desenvolvimento do Estado como instituição será a questão principal.

Foucault diferencia assim a *soberania* de cunho medieval do *poder pastoral*, e propõe uma avaliação do quadro geral em que os mecanismos pastorais foram assimilados pelos soberanos, em artes de governar essencialmente modernas representadas pela idéia de razão de Estado, indicando predomínio do interesse público sobre os indivíduos (mesmo os nobres ou sacerdotes), a substituição de regras imutáveis pelo realismo contingencial, a adoção da necessidade como virtude acima de qualquer outra, e a criação de redes de mecanismos para apropriação da vida e submissão da vontade individual à lei como expressão da vontade soberana. A soberania não deixou de desempenhar seu papel a partir desse momento em que começou a se formar uma “ciência da política”, nem se tratou de deduzir da soberania uma arte de governar que, na verdade, já estava em prática. Aproveitando esse movimento que já existia, começou-se a discutir sobre que forma institucional e amparada em que fundamento de direito, a soberania iria se ajustar à forma do Estado nascente.

A razão de Estado não era nem uma arte de governar no sentido clássico nem uma mera continuação da soberania dos príncipes recondicionada a novos desafios. Basicamente, teve desdobramentos em várias frentes, onde as formas de entender e utilizar o maquiavelismo encontraram defensores que, bem ou mal, concentraram suas abordagens nas atividades do Estado. A idéia, entretanto de que uma ruptura precedeu à formação do

Estado e de que essa ruptura encontra sua gênese na idéia de razão de Estado não é pacífica. Menos ainda os créditos dados a Maquiavel por essa grande onda de mudanças.

2.2 Maquiavelismo, o direito público romano e a *ratio status* medieval

Pontos de vista bastante contraditórios marcaram as discussões que duraram todo o século XX a respeito da “virada maquiaveliana” e do sentido que o poder público teria adquirido na Renascença italiana.

Como já foi ressaltado, não se trata de uma simples querela em torno dos créditos pela hipotética invenção da política num sentido que se poderia considerar moderno. O mais claro estabelecimento possível dos modelos de ação política e seus fundamentos respalda o estudo sobre como o exercício do poder foi encampado no fim da Idade Média de forma a propiciar o surgimento do Estado. E, sobretudo, se há nessa espécie de pesquisa sobre as origens evidências que possam reforçar as suspeitas de que sua constituição sempre esteve impregnada de diretrizes absolutistas que não poderiam ser depuradas pela intervenção governamental. A suspeita levantada pelo tema da razão de Estado dá conta do fato de que não existe Estado sem razão de Estado, e de que a ação política é, por mais democrática que seja, incapaz de lidar com o que as próprias condições de existência do poder estatal. Não é a reserva de poder sem limites garantida ao soberano em casos de

emergência o núcleo central da razão de Estado, mas a impossibilidade de o governante se furtar ao expediente, sendo ou não aprovado pelas regras de justiça vigentes.

O papel de Maquiavel é fundamental para abordar a questão, mas menos importante do que aquele desempenhado pelos autores que se associaram a suas idéias dilatando seu alcance original.

No Renascimento italiano do fim do século XV não há discussão sobre a condução dos negócios públicos que não esteja marcada pelo conflito de poder entre a Igreja, o Sacro-Império, os maiores monarcas e as cidades livres e relativamente independentes. Mas igualmente indispensável é tomar esse embate de forças em campo recuperando os domínios de saber que atuavam na produção do frágil equilíbrio de forças medievais. Muitos tratadistas da razão de Estado optaram francamente por uma visão jurídica do assunto, em oposição aos filósofos que, sobretudo depois da redescoberta dos textos de Aristóteles, encontraram uma fonte neutra para explorar os modelos de comunidade social em torno das discussões sem fim sobre as melhores formas de governo.

Há, desse modo, a visão de dentro dos quadros religiosos, como no caso da *Regula pastoralis* de Gregório, o Grande, e da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, bem como existem as teses dos juristas e filósofos do fim do medievo que se propuseram o desafio de discutir a organização das sociedades européias, quase sempre envolvidos, quaisquer que fossem os modelos assumidos, na definição do significado de poder público e de seus atributos – fosse a partir da pessoa do governante, fosse a partir dos princípios impessoais da obediência a regras de justiça, ou a regras fora dela.

O aparente excesso de valor atribuído a Maquiavel talvez esteja mais concentrado naquilo que ele não escreveu do que propriamente em análises imparciais sobre seus escritos. Ao mesmo tempo em que demonstrou conhecimento histórico, jurídico e filosófico bastante²⁰⁵ para ser referência em meio ao número relativamente alto de homens de Estado que o rodeavam e escreviam sobre suas experiências, ele desdenhou a necessidade de fundamentação daquilo que pensava em termos jurídicos, filosóficos ou teológicos,

²⁰⁵ Mais do que seus livros, o registro de suas ações dão testemunho desse fato. Conferir a extensa documentação sobre as ações de Maquiavel representando Florença de 1498 a 1505 em 4 volumes em MACHIAVELLI, Niccolò [Chiappelli, Fredi. Marchand, Jean Jacques – Organizadores]. **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1498-1501.** Collezione: Scrittori d'Italia. Roma, Bari: Laterza, 1971; **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1501-1503 - Vol. 2,** 1973; **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1503-1504 - Vol. 3,** 1984; **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1505 - Vol. 4,** 1985; Disponível pela própria editora Laterza em: <http://www.bibliotecaitaliana.it/exist/ScrittoriItalia//index.xml>;

resguardando a fleuma de contar apenas com a história, marcadamente – apesar dos *Discorsi* – a história do presente. Provável que, exatamente por isso, tenha sido considerado pioneiro de uma nova ciência para lidar com o poder.

O levantamento de dados e o beneficiamento de informações úteis ao governo que o levaram à fama de fundador da ciência da política moderna contêm em si uma guinada essencial: ele não usou o “pequeno livro” *O Príncipe* para expor imparcialmente os resultados de suas avaliações históricas, mas para transformá-las em normas de conduta. O sentido profundamente normativo que o livro contém, no entanto, não oferece meios para avaliar os procedimentos de justificação pertinentes à atividade legislativa ou jurisdicional; o fundamento de validade do *princeps* de Maquiavel está fora do mundo do direito clássico. E, talvez, ainda mais distante da filosofia medieval.

Esse entrechoque de planos de saber foi encampado por alguns analistas do tema durante o século XX. O mais importante deles foi Friedrich Meinecke, que admite conceber as fundações do Estado moderno a partir dos primeiros movimentos do maquiavelismo – que incluiriam o próprio pensador florentino. Meinecke, porém, não fornece elementos muito satisfatórios em sua pesquisa que permitam observar a gênese do conceito de razão de Estado e como seus pressupostos foram manipulados por Maquiavel, que jamais usou nenhuma fórmula que pudesse ser remetida ao tema.

Para esclarecimentos mais substanciais seria necessário recorrer a alguns dos críticos do historiador alemão, que, além de atacarem o método historicista com arraigadas inclinações germanistas que caracterizaram sua obra-chave, *Die Idee der Staatsräson in der modernen Geschichte*, também se voltaram para contestar sua decisão de marcar o início da história do Estado moderno com o maquiavelismo e, antes ainda, com Maquiavel.

Um desses críticos de Meinecke foi Carl Joachim Friedrich, teórico político alemão, naturalizado americano, pesquisador em Harvard durante o pós-segunda guerra mundial. Professor de direito constitucional, ajudou no processo de desnazificação da Alemanha ocupada por tropas americanas e esteve envolvido na redação de uma nova constituição para o país. Especialista em estudos sobre totalitarismos, demonstrou certa aceitação à idéia de Estado constitucional de Carl Schmitt que lhe gerou muitas críticas ao longo da carreira, bem como a defesa da idéia de que as pessoas preferem liberdades mínimas apoiadas em instituições fortes como fundamento para uma boa democracia.

Em 1957 publicou uma obra sobre a razão de Estado comparando as necessidades de garantia da ordem constitucional com os mecanismos engendrados pela tradição do maquiavelismo. Em *Constitutional reason of state*²⁰⁶ a convocação para reviver a linguagem da razão de Estado justifica-se diante da possibilidade de utilizá-la para enfrentar os principais questionamentos que são normalmente obscurecidos por temas contemporâneos como “a defesa da constituição” e “interesse nacional”, etc²⁰⁷. Para Friedrich a origem da razão de Estado seria a obrigação de legitimar a guerra justa que surge ainda em Santo Agostinho, em face das recomendações de Paulo na carta aos Romanos que vinculam os cristãos não só ao dever de dar a César o que é de César, mas também de não questionar o poder das autoridades. Além disso, Santo Agostinho insiste ainda na possibilidade de levar a guerra a outros povos não apenas para proteger a fé cristã, mas para fazê-la expandir²⁰⁸. Para tanto, uma guerra assim *will be conducted with those means which are customary at the particular time and which are at the disposal of the enemy (including atomic bombs)*. Somente quando existe uma quebra acentuada entre as exigências da ética individual e a necessidade de segurança e sobrevivência das organizações a razão de Estado pode proliferar. Esse não seria um problema para Maquiavel ou para os maquiavelistas, afinal, somente com um pano de fundo cristão a preocupação em justificar a violência de tal forma faria sentido.

For reason of state is nothing but the doctrine that whatever is required to insure the survival of the state must be done by the individuals responsible for it, no matter how repugnant such an act may be to them in their private capacity as decent and moral men²⁰⁹.

Desde que a ordem pública é tomada como condição essencial de uma existência moral livre, a sobrevivência dessa ordem se torna crucial. Os segredos do Estado, proibidos aos homens comuns, estão à disposição para resolver o seguinte problema: se a segurança e a sobrevivência clamam por algum tipo de solução, qual deveria ser o guia nessa

²⁰⁶ FRIEDRICH, Carl. J. **Constitutional reasons of State**. Chicago: Brown University Press, 1957.

²⁰⁷ Ibid., p. 2. Importante lembrar que o cenário diante do qual Friedrich escreveu o livro era o do começo da guerra fria, na década de 50.

²⁰⁸ Ibid., p. 4.

²⁰⁹ Ibid., p. 5.

empreitada: a lei moral ou as exigências da contingência²¹⁰? A pergunta no contexto do auge da guerra fria não era uma abstração. Friedrich demonstra preocupação com a legitimação jurídica do papel dos Estados Unidos depois da intervenção na guerra européia em 1944, mais especialmente no que concerne à guerra justa no sentido moderno de guerra preventiva e das estratégias de persuasão.

We are in the midst of the argument again at the present time. Quite a few would now argue that it would have been better to resist Hitler at the outset, when he re-armed, when he occupied the Rhineland and so forth, even if they recoil from advocating the desirability of an outright attack, a preventive war. As a result, the United States and her Allies are now pursuing a policy, not of appeasement, but of containment²¹¹.

A questão colocada nestes termos retoma o velho debate acerca dos meios próprios em razão dos fins. No entanto, para o professor de Harvard, em termos de política estatal não haveria que se falar em justificação dos meios, dado que proteger o Estado é, por si só, argumento liberalizador dos poderes da razão de Estado. Nem Maquiavel, nem os comunistas inspirados em Marx sofriam de pressões justificantes para Friedrich. *“That is to say the end did not need to justify the means, because the problem of justification only arises when there exists a recognized conception of justice with which the necessary means are in conflict”*²¹².

Não há nada de estranho no fato dos grandes temas da razão de Estado terem surgido a partir da Igreja Católica, observa Friedrich, especialmente tratando-se da necessidade de expansão e de lidar com inimigos ferrenhos que não se impunham limites. Durante a guerra *the laws are silent. The church has been the Roman church, and she carries the heritage proudly*. Evidentemente, em sua opinião, este não é o papel desempenhado pelos Estados Unidos do pós-guerra, afinal na luta contra os comunistas os americanos estão comprometidos com a *fé no homem comum*, na capacidade desse homem de trabalhar em comunidade para garantir com seus companheiros a quantidade de

²¹⁰ Ibid., p. 9.

²¹¹²¹¹ Idem. A “contenção” foi uma estratégia de política externa dos Estados Unidos muito utilizada nos fim dos anos 1940 até a década seguinte com o objetivo de fiscalizar o expansionismo soviético em termos militares, econômicos, diplomáticos e políticos. Foi concebida por George Kennan logo após a segunda guerra mundial. Uma aplicação inicial da estratégia foi a Doutrina Truman, de 1947, que reservava aos Estados Unidos o direito de ajudar “povos livres” a resistir à “subjugação armada” de forças comunistas.

²¹² Ibid., p. 11.

liberdade necessária a cada um, numa busca por uma espécie de verdade social e comparativa, nunca absoluta, como no caso da Igreja.

Os americanos não desejam a destruição dos comunistas, mas, pergunta Friedrich, caso a sobrevivência e a segurança da comunidade americana precise ser alcançada deve-se pagar o preço de sacrificar as normas e instituições sobre as quais repousam o país²¹³? Esse é o tipo de problema que faz reviver os imbróglis da razão de Estado. Mais exatamente quando uma ordem constitucional de tipo libertário (a americana, no caso) é confrontada pelo desafio comunista e se vê diante de soluções de extrema direita como o Facismo ou o Nazismo. O resgate das discussões sobre a razão de Estado pode auxiliar a compreender questões tais como a hipótese de aceitar a violação do direito se a ordem jurídica como um todo estiver ameaçada²¹⁴, mas não pode apontar soluções diretas, como os autores antigos (Tácito e Cícero, p. ex.) não fizeram, menos ainda os modernos, incluindo Maquiavel. Friedrich recusa a idéia de que Maquiavel tenha sido fundador da razão de Estado, com algumas conseqüências. De fato, o florentino considerava a ordem política uma espécie de manufatura submetida à *virtù* do grande governante. A ordem política seria o maior feito das criações humanas, uma obra de arte²¹⁵. E como uma obra de arte, a ordem política tem suas qualidades inerentes, qualidades materiais que devem ser moldadas de acordo com a necessidade, incluindo o material humano. Para lidar bem com tal material é preciso conhecê-lo em minúcias, e também a arte de esculpir a ordem, o que não deixa de fora as variações cujo controle é sempre mais difícil. Para a arte da manufatura da ordem política Friedrich vê em Maquiavel um liame indissociável entre *virtù*, *necessità* e *fortuna*. A necessidade segue uma lei própria, que não advém das formas jurídicas. É o conhecimento exigido para se conduzir diante da necessidade que vincula Maquiavel a uma forma de ciência da política, cujos fundamentos empiristas ele recolheu das suas observações em viagens e missões, além do repositório adquirido com seus estudos da história. Friedrich, contudo, levanta uma série de pontos onde o pretenso cientificismo político de Maquiavel falhou gravemente.

²¹³ Ibid., p. 13.

²¹⁴ Ibid., p. 14.

²¹⁵ Essa idéia Friedrich tomou da obra de Jacob Buckhardt, **The Civilization of the Renaissance in Italy**.

Primeiro, sua crença num exército de cidadãos ao tempo em que uma profunda revolução militar²¹⁶ estava em andamento, especialmente no que diz respeito à utilização de exércitos profissionais contratados pelos grandes monarcas; depois, sua avaliação falaciosa das chances políticas de Cesare Borgia; a busca por um modelo nas cidades-Estado da antiguidade clássica quando os primeiros grandes Estados começam a surgir; além da sua concepção do Estado como um constructo, uma direta criação da vontade do governante, em vez de tomar o Estado pelo resultado de forças associadas ao crescimento das comunidades nacionais e de novas formas econômicas, somando a tudo isso seu desinteresse pelos fatores econômicos de um modo geral²¹⁷. Apesar desse e de alguns outros fracassos, Friedrich sustenta que o pensamento de Maquiavel segue na direção de procurar meios adequados para proteger o Estado e sustentá-lo diante das crises. O professor germano-americano, contudo, insiste numa relação inescapável entre o bem coletivo e a sobrevivência da ordem política num tipo de relação naturalista demais para o pensamento de Maquiavel.

The state is for Machiavelli the supreme and all-inclusive good and therefore no genuine good can be found outside the state. As a result, Machiavelli sees no need for “justifying” the means which are required for building and maintaining a state. The state’s security and survival are “hors de discussion”²¹⁸.

A frase “The state is for Machiavelli the supreme and all-inclusive good and therefore no genuine good can be found outside the state” é problemática especialmente porque o livro *O Príncipe* foi concebido a partir da premissa de que são necessárias regras para ajudar um novo governante a conduzir seu principado recém-conquistado. Regras que não são inerentes ao principado, mas à tarefa de governar a partir de fora da comunidade

²¹⁶ De acordo com Michael Roberts, autor da tese de que uma revolução militar foi fator preponderante na formação do Estado moderno, quatro foram as suas causas: primeiro, uma revolução na tática, quando os arqueiros e, em seguida, a infantaria armada de mosquetes puseram fim ao domínio dos cavaleiros feudais e concentrações de lanceiros, ou seja, o fogo assumiu o lugar do choque como elemento decisivo em campo de batalha; segundo, o aumento no tamanho dos exércitos, em alguns casos chegando a multiplicar dez vezes em menos de dois séculos; terceiro, as estratégias mudaram, à medida que a possibilidade de ações decisivas em campo foi substituindo as táticas de cerco vigentes no século anterior, estáticas e inconclusivas; quarto, a guerra ganhou contornos mais depreciativos em relação à sociedade civil: os custos necessários para colocar em campo exércitos tão maiores, os danos perpetrados pelas pilhagens das tropas e a destrutividade das batalhas tornaram a vida civil mais sombria. **Guerra e paz na história moderna.** op. cit., p. 63.

²¹⁷ **Constitutional reasons of State.** op. cit. p. 22.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

política, numa relação de exterioridade entre governante, governados e principado. O fato, porém de que as demandas que devem guiar a ação do governante não têm outra fonte prioritária que não a realidade objetiva do governo político explica talvez o raciocínio de Friedrich quanto à ausência de outras justificativas para a ação política.

Nesse ponto a tese de Friedrich é clara: a razão de Estado tem a ver com o esforço de justificar práticas imorais na defesa do poder, e Maquiavel não pode ser o inventor da *ratio status* moderna porque esse esforço não é necessário ao chefe político como o pensador florentino o concebe. Friedrich usa o exemplo do monge jesuíta Giovanni Botero, autor de *Della Ragion di Stato*, em 1589, para exemplificar o nascimento da razão de Estado dentro dos quadros da Igreja Católica.

Justificar a razão de Estado no interior do cristianismo é considerá-la como uma doutrina através da qual exigências políticas institucionais são incluídas no sistema de valores da moral cristã. Difícil é explicar, admitindo que Friedrich esteja certo, como Botero pôde então definir a razão de Estado como os meios pelos quais se pode fundar, manter e aumentar os domínios do Estado, e de que forma os valores cristãos se coadunam com a potencialização do poder de Estado aos moldes propostos pelo monge italiano. Essa questão será tratada mais à frente, mas Friedrich insiste que uma prova da distância de Maquiavel com a autoria da invenção da razão de Estado é o caráter instrumental que o florentino assumiria diante da religião, entendida completamente em face dos objetivos políticos – e submetida a eles, na verdade –, ou seja, jamais sentiu pressão para enfrentar padrões de conduta moral que o levassem a considerar sua transgressão nas recomendações que elaborou em *Il Principe*.

Na análise de Friedrich, além de descrever o mecanismo da tirania em *Il Principe*, o florentino teria feito uma opção política, na sua interpretação da história de Roma nos *Discorsi*, por uma forma de “ditadura constitucional”, na verdade uma preferência pelos poderes típicos do magistrado ditador romano como espelhos para um governante moderno. A magistratura ditatorial teria várias vantagens republicanas como prazo estabelecido, circunstâncias definidas, a impossibilidade de alteração da ordem jurídica fundamental durante a vigência do mandato de ditador e a própria limitação ao poder do ditador garantido pelas leis que o fundamentam. Não teriam sido, inclusive, as ditaduras que acabaram sendo corrompidas para dar lugar aos imperadores, mas o próprio povo que

perdeu o liame com a ordem constitucional republicana de forma que favoreceu a usurpação do poder pelos indivíduos mais poderosos.

A liberdade renascentista para optar por algo como uma ditadura constitucional em bases romanas retira de Maquiavel, segundo Friedrich, as possibilidades de ser tomado como um Criador da razão de Estado e de ter definido as bases de um problema tão fundamental para a modernidade. Botero também deve ser descartado desse rol, insiste Friedrich, já que, como Maquiavel e outros autores italianos do *quinhetos e seiscentos*, eram todos “absolutistas descompromissados da moral”. O verdadeiro problema da razão de Estado somente foi colocado, finaliza o professor norte-americano, com a origem do constitucionalismo moderno, nos autores que acreditavam no governo das leis e não dos homens. Maquiavel não teve que lidar com os limites desse constitucionalismo, como os pensadores posteriores a ele que ainda tiveram que considerar o problema da segurança da ordem constitucional. Seria o caso de Harrington pugnando por salvaguardas institucionais que garantissem poderes especiais para lidar com problemas de segurança fora dos canais regulares, desde que tais mecanismos fossem transitórios; também o de Spinoza e Montesquieu, que defendia a importância de um sistema constitucional flexível, adaptável a mudanças no ambiente político.

O processo de justificação moral da quebra de regras assumidas em nome de circunstâncias de emergência é, desse modo, posterior a Maquiavel, ao mesmo tempo em que se pode encontrar elementos jurídicos de sua existência em autores medievais e da Antiguidade²¹⁹. O mais citado especialista sobre o assunto a vincular a origem da razão de Estado à história do direito medieval é, ainda hoje, Gaines Post.

²¹⁹ Sobre o tema da justificação, Richard Tucker, seguindo os passos da idéia de que a razão de Estado se contrapõe a valores mais altos do que os objetivos políticos, escreveu acerca do problema da justificação: “The distinctive problem raised by reason of state is how such conduct as may be required to preserve the state's "health and strength" can be justified. The problem of justification need not arise. It does not arise where there is no awareness of an order imposing obligations on the individual and independent of, and in potential opposition to, the order of the collective. Where men identify themselves completely with the collective to which they belong, where they believe that the "health and strength" of the collective is not only the highest but the only moral imperative, the problem of reason of state does not and cannot arise. Even where this identification of the individual with the collective no longer obtains, the problem of justification need not arise if diplomatic-strategic conduct is given a consistently and exclusively naturalistic interpretation. If the conflicts of states are viewed as a necessity that men may perhaps decry but one from which they cannot escape, and if the means employed in these conflicts are considered as equally determined, the problem of justification does not arise. In threatening or in employing force-including nuclear force-the statesman merely acts as he is compelled to act”. TUCKER, Robert W. **Peace and War**. Reviewed work(s):

Gaines Post foi um influente medievalista do século XX, especialista em história do direito, especialmente direito romano e direito canônico, que passou os últimos vinte anos de carreira lecionando na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos. Muitos de seus estudos defendem que a abundância de expressões como *utilitas publica*, *status regni et status regi*, *ratio publicae status* e outras provenientes do direito romano que estiveram em muitos textos de teóricos e juristas desde o século XII tenham sido um forte indício de que o surgimento da razão de Estado não foi fruto de uma ruptura do século XVI²²⁰. Para ele, o simples fato de que não havia Estado não indica que não tivesse havido *razões de Estado* como expressão do alcance do direito público na Idade Média.

Sua abordagem se deteve na reinvenção e aplicação do direito público na Idade Média, além da influência de institutos jurídicos para a imposição da *necessidade* como *justa causa* para legitimar mecanismos de expropriação e imposição do poder soberano sobre interesses privados, e defendeu que a *ratio status* decorre desse largo processo já em ação no século XII – em parte por causa da influência do direito romano, em parte por causa do *brilhantismo* e do *oportunismo político* de alguns reis e seus juristas medievais, como Henrique II e Eduardo I da Inglaterra, Felipe Augusto, Luís IX e Felipe, o Belo, na França, e etc.

Sua orientação é rigorosamente contrária ao que ele considerou um radicalismo de historiadores do Estado moderno que, mesmo asseverando que certos elementos do Estado possam ser encontrados em autores ou na própria política medieval, insistiriam em negar a forma do direito público e a progressiva consolidação da figura estatal em gestação desde os séculos XI e XII. Mais particularmente, é contra Friedrich Meinecke e Carl Friedrich que Post traça seu roteiro sobre a evolução do direito público medieval e da própria política medieval em direção às práticas da razão de Estado como processo de elaboração, de construção do Estado. Medievalistas como Otto Gierke, Fritz Kern²²¹, Otto Brunner e A. O.

Paix et Guerre entre les Nations. by Raymond Aron. World Politics, Vol. 17, No. 2, (Jan., 1965), Published by: The Johns Hopkins University Press. pp. 310-333. p. 322.

²²⁰ POST, Gaines. **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”: 1100-1300.** In: LAZZERI, Christian; REYNIÉ, Dominique. **Le pouvoir de la raison d’État.** Paris: Presses Universitaires de France, 1992. Cf. também: **The Two Laws and the Statute of York.** *Speculum*, Vol. 29, No. 2, Part 2: Mediaeval Representation in Theory and Practice. (Apr., 1954), pp. 417-432; e **Roman Law and Early Representation in Spain and Italy, 1150-1250.** *Speculum*, Vol. 18, No. 2. (Apr., 1943), pp. 211-232.

²²¹ Kern é, junto com Meinecke, o grande referencial para Post. KERN, Fritz. **Kingship and law in the Middle Ages.** Translated with an Introduction by S. B. Chrimes. New Jersey: The Lawbook Exchange, Clark, [1948] 2006. Kern defende que não há possibilidade de se falar, durante a Idade Média, em poderes públicos

Meyer – que não admitiram a existência de indícios para apontar o surgimento do direito público e do Estado antes do século XIV – e F. A. Freiherr Von der Heydte, que se recusou a atribuir sentido moderno a expressões como “utilidade” e “necessidade comum ou pública”, ignoraram a ligação existente entre a tradição romana reassumida na Idade Média e a supremacia do interesse público colocada em prática pelos maiores governantes medievais.

Malheureusement, certains historiens ont cru découvrir l’origine du concept de *nécessitas* publique dans le nouveau sécularisme ou “naturalisme” aristotélicien du milieu du siècle XIII, alors qu’en réalité à la fois l’idée de nécessité et de *ratio utilitas publicae*, au sens littéral, était déjà courante, comme on le voit, au XII^e siècle, si c’est n’est avant²²².

Didaticamente, Post afirma que quatro critérios poderiam ser usados para definir modernamente o Estado, critérios que são comumente estabelecidos como impedimentos à localização conceitual do Estado na Idade Média, mas que podem ser encontrados nas comunidades políticas medievais: (i) tais comunidades não seriam Estados porque estavam sob o jugo da autoridade espiritual da Igreja universal e do papa, mas muitos dos maiores Estados de hoje têm uma religião oficial, o que pressupõe certa divisão de sua autoridade interna, além de estarem premidos por outros tipos de universalismos que diluiriam sua autoridade, como aquele decorrente da autoridade da Organização das Nações Unidas, p. ex.; (ii) o rei e o reino eram submissos a Deus e ao direito natural, mas hoje os presidentes dos Estados são submissos a regras de *natureza* política expressas em constituições e a princípios morais religiosos, como a confiança em Deus e o reconhecimento da comunidade pública de sua fé – *In God We Trust/ Nação indivisível nas mãos de Deus*. Além do mais, durante a Idade Média os soberanos dispuseram desde o século XIII de mais liberdade do que se imagina quanto ao arbítrio papal, proclamando, p. ex., suas guerras sem

de Estado que sejam semelhantes ao uso moderno que se fará deles em torno do conceito de “constituição”. O soberano medieval não dependia de qualquer espécie de poder constituído coletivamente. Estava submetido à lei, mas à “lei” em sentido abstrato, e não a qualquer tipo de legislação positiva. A submissão à moralidade privada, individual, de caráter religioso ou amparada em concepções antigas acerca do direito natural, inibia o desenvolvimento de um poder público centrado na defesa dos interesses da política ou do Estado. “From the point of view of constitutional machinery, the control exercised in this way by the law will presumably be very incomplete and insecure the very breadth of the medieval idea of law allows us to guess this. But in theory there resulted a complete control of the monarch, a subjection to law so thorough that political considerations and reason of state were excluded and out of question”. **Kingship and law in the Middle Ages**. p. 181.

²²² **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**... p. 20.

o apoio ou intervenção da Igreja. Hoje, o respeito pela *opinião mundial* seria tão limitante quanto o respeito pela opinião da Igreja fora um dia; (iii) se os reinos medievais possuíam governos fragilmente centralizados, o que descaracteriza um Estado, isso deveria valer então para os países federalistas da atualidade onde funciona um modelo de maior autonomia das unidades federadas em relação à União, como nos Estados Unidos e na Espanha – que são Estados modernos, apesar de tudo; (iv) a razão de Estado sempre foi utilizada no contexto medieval, e sua pretensa imoralidade radical que indica a novidade em relação ao Renascimento não é senão uma de suas manifestações. Antes disso, ela estava atrelada a uma idéia moral e religiosamente justificada²²³.

Un prince qui subordonne les intérêts privés au bien-être général en cas de conflit, qui approuve des mesures d'exception pour faire face aux urgences, qui justifie des compromis avec les lois morales afin d'atteindre une fin morale plus élevée, qui tolère un moindre mal pour prévenir le triomphe d'un plus grand, qui justifie les moyens par la fin, un tel principe a toujours existé. (...) Le prince, si ce n'est les mots, n'a pas d'âge²²⁴.

Além do trabalho dos juristas e de seus monarcas, os filósofos e pensadores políticos medievais como Tomás de Aquino e Jean de Salisbury são testemunhos da idéia de uma razão de Estado durante o medievo. Suas principais fontes foram o *Corpus Iuris Civilis*, os autores clássicos latinos, os Padres latinos e, após 1260, Aristóteles, ofertando ao período noções como “iusta causa”, “utilitas” (*evidens, publica, et communis*) e “bem comum”²²⁵.

A clara valorização do significado de “público”, pretensamente restaurado a partir do humanismo cívico renascentista, advém de uma forte consciência da razão da utilidade pública a partir do século XII, cuja origem remontaria a Cícero e ao Código de Justiniano. E, apesar de não existir à época expressões como “razão imperial” ou mesmo “ratio status”, a substância da doutrina moderna estaria incluída nas variações com que as fórmulas medievais reiteravam o domínio público sobre o privado.

Em *Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”: 1100-1300* Post faz uma análise esquemática da presença substancial da idéia de *ratio status* proveniente do direito

²²³ Ibid., pp. 20-24.

²²⁴ Ibid., p. 27.

²²⁵ Idem.

romano nos textos medievais, dividida em três grupos: os canonistas, os juristas e os filósofos escolásticos. Em cada autor de cada área ele ressalta elementos conceituais indicativos de uma genealogia segura e linear que não permite considerar a *ratio status* moderna uma novidade com relação ao que seria a *ratio status* medieval. Além de vincular *ratio status* ao direito público, Post é enfático ao propor que existe uma relação estreita entre direito público e organização sócio-política medieval, apesar de não duvidar da tese consagrada entre historiadores e filósofos políticos que datam o surgimento do Estado apenas a partir do século XVI. Se a razão de Estado é, como concebe Meinecke, uma forma de racionalização sobre os meios necessários para preservar a saúde e a força do Estado, ou – no caso da conceituação de Friedrich –, se ela trata do controle do Estado sobre a lei moral com o fim de salvaguardar a ordem pública, então a razão de Estado não pode ser uma novidade da literatura pós-Maquiavel nem significar uma ruptura em termos políticos com o pensamento medieval.

Si l'on accepte la définition de Meinecke, dans la mesure où elle soutient que la « raison d'État » représente la compréhension rationnelle de ce qui doit être nécessairement entrepris « pour préserver la santé et la force de l'État », on découvre qu'elle s'applique aussi bien aux communautés modernes que primitives, anciennes ou médiévales. Un principe qui subordonne les intérêts privés au bien-être général en cas de conflit, qui approuve des mesures d'exception pour faire face aux urgences, qui justifie des compromis avec les lois morales afin d'atteindre une fin morale plus élevée, qui tolère un moindre mal pour prévenir le triomphe d'un plus grand, qui justifie les moyens par la fin, un tel principe a toujours existé²²⁶.

Se a razão de Estado for tomada como atividade comum de um Estado sem normas, Post considera que ela então se tornaria “maquiaveliana”. Caso contrário, usada com “parcimônia”, em caso de necessidade grave ou do exercício do direito natural de defesa, ela seria aprovada, não apenas por todos os Estados “constitucionais”, mas por todas as religiões, constituindo-se num grave problema ético que deveria ser julgado conforme a lei.

Qu'elle soit morale ou immorale, que la première ou la seconde ait prévalu, et que ces formes aient pu coexister ou non, la « raison d'État » a sans aucun doute représenté un principe universellement reconnu depuis que la nature a fait de l'homme un animal social et politique²²⁷.

²²⁶ Ibid., p 27.

²²⁷ Idem.

“Ratio” deve ser compreendida na Idade Média como a razão de ser das magistraturas ou do governo e de seu poder público, ou como a razão que usa o legislador a fim de preservar o “status” do bem público e comum do Estado e do povo, ou, por fim, como a razão de ser do Estado ele mesmo. Nesse sentido, a “ratio status reipublicae” teria representado em Roma tanto a “ratio status reipublicae” quanto a “ratio status imperii”, não sofrendo o direito, entre as fases republicana e imperial, uma alteração tão grande no que diz respeito aos fundamentos da ordem jurídica pública, sendo o imperador compreendido juridicamente como um magistrado público supremo. Para demonstrar sua tese Post argumenta que Cícero esclarece em *De Oratore* (I, XLVI, 201) que os “iura” públicos pertenciam à *respublica*, dizendo respeito tanto à cidade de Roma quanto ao *imperium*. Cícero se opunha ao uso da utilidade pública para qualquer tipo de oportunismo que “em nome do Estado” tivesse como consequência atos de crueldade, sustentando que a história oferecia exemplos ilustres da superioridade da *honestas* sobre o pretexto da utilidade pública (*publicae utilitatis specie*). A *ratio status* em Cícero seria vinculada à lei moral superior e consistia basicamente nos métodos para o bom governo de acordo com as regras do direito público (*publicum ius*).

O mesmo princípio foi usado na frase de Ulpiano inserida no *Digesto*, D 1.1.1.2:

Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constituit. privatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus.²²⁸

O problema da referência é o salto histórico entre Cícero e o *Digesto*, que Post parece ignorar ao sugerir que o pensador patrício tivesse elaborado os fundamentos republicanos do direito romano que serviram a uma teoria do Império sem nenhuma

²²⁸ Tradução sugerida por C. J. Rowe et al.: “There are two branches of the study of law, public and private. Public law is concerned with the Roman state (status rei Romanae), while private law is concerned with the interests of individuals, for some matters are of public and others of private interest. Public law comprises religion, priesthoods, and magistrates”. In.: ROWE, C. J.; SCHOFIELD, M.; HARMISON, S.; LANE, Melissa S.; **The Cambridge history of Greek and Roman political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 625. Para as citações diretas do Código, usarei as versões dos sites Roman Law Library, de Yves Lassard e Alexandr Koptev: <http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/>; e do Latin Library, <http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html>; acessado em 19 de setembro de 2008.

alteração significativa. Ele não deixa de observar que muitos romanistas duvidam que conceitos como “*publice utilia*” fossem comuns no século VI, mesmo que tenham sido utilizados por Cícero daquela forma. A aparição de “*publice utilia*” no *Digesto* poderia ser uma interpolação, um acréscimo ao texto original. Não ajuda muito a solucionar a questão o fato do *Corpus Iuri Civilis* ser uma obra monumental, embora repleta de incoerências e deficiências de sistematização.

Organizada por várias comissões presididas pelo jurisconsulto imperial Triboniano, a mando do imperador Justiniano, e publicada entre 529 e 534, a obra ficou conhecida como Código de Justiniano e é dividida em 4 partes²²⁹: (i) o *Codex*, que deveria substituir os códigos Teodosiano, Hermogiano, as constituições particulares e o código Gregoriano, e que consagrava o imperador como única fonte legislativa reconhecida, retirando a prerrogativa de qualquer outro magistrado; (ii) o *Digesto* (*Codex enucleati iuris*), ou *Pandectas*, em grego, uma compilação do direito contido na obra dos jurisconsultos clássicos²³⁰; (iii) as *Institutas*, um manual escolar para auxiliar na introdução ao estudo do código; e (iv) as *Novelas*, a soma das constituições imperiais elaboradas por Justiniano posteriormente à publicação do código, que foram acrescentadas algum tempo depois ao corpo da obra.

Muitas foram as dificuldades de difusão do Código, sendo a maior delas o fato de ter sido escrito em latim quando a grande maioria da população do império (oriental) falava grego. Na Itália, somente as *Institutas* foram introduzidas com algum sucesso, e no ocidente de modo geral os juristas permaneceram fiéis ao código de Teodósio. As *Novelas* foram traduzidas no século IX, mas apenas no século XII o Código foi redescoberto na Universidade de Bolonha, fato que marcou o renascimento do direito romano na Europa. O *Digesto*, como repositório de direitos tradicionais e consolidados na história romana é a parte mais importante do Código e reúne regras jurídicas da fase republicana e imperial. Acréscimos e alterações nos textos dos juristas clássicos foram autorizados para harmonização com os princípios vigentes no século VI, e são chamados de *interpolações* ou

²²⁹ Sobre a organização sistemática do código e a forma como os principais juristas foram selecionados para figurar no texto dos quatro livros, cf. CENDERELLI, Aldo. **I giuristi di Giustiniano**. Rivista di Diritto Romano. IV, 2004. Disponível em: <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>; acessado em 19 de setembro de 2008.

²³⁰ O período clássico do direito imperial romano compreende o período de atuação de Papiniano, Modestino, Paulus e Ulpiano. O fim é geralmente associado ao assassinato de Ulpiano, em 228. STEIN, Peter. **Roman law in European History**. op. cit. p. 21.

emblemata Triboniani, cuja identificação é objeto de exaustivos estudos ainda hoje na ciência romanística. É a uma dessas interpolações que Post faz referência na frase atribuída ao jurista Ulpiano (morto em 228), uma das cinco maiores autoridades jurídicas romanas consagradas na Lei das Citações de 426, válida tanto no ocidente quanto no oriente; tais autoridades tinham seus escritos utilizados para pacificar conflitos de interpretações legais. Os outros juristas da lei das citações eram Gaius (que escreveu as *Institutas*), Julius Paulus, Herennius Modestinus e Aemilius Papinianus (142-212), o mais importante dos cinco, cuja opinião seria decisiva em caso de dúvidas entre as opiniões dos outros.

Sem aprofundar o problema das interpolações, Post afirma que tanto Cícero quanto autores posteriores usaram o termo “status” associando a seus qualificativos a idéia de “utilidade pública” dentre outras que pudessem ser tomadas num sentido semelhante²³¹. Ele não duvida que Ulpiano possa ter reunido “status” e vários outros termos que representassem a utilidade pública, e que possa ter estendido as ferramentas disponíveis pelo direito público não só ao *status rei Romanae* mas também aos outros magistrados públicos²³² – menos, obviamente, a faculdade legislativa, consagrada exclusivamente ao Imperador numa enunciação sua que se tornou um dos fundamentos do absolutismo moderno, e que foi colocada em D 1, 3, 31, *Princeps legibus solutus est*²³³.

Si on ne trouve aucune expression littéraire d’une « raison d’Empire » ou d’un État abstrait, il existait une forte conscience de la « raison » de l’utilité publique ou du *status* de la République. Dans la loi romaine sur l’autorité impériale, comme chez Cicéron, cette raison était ordinairement subordonnée aux principes du droit e de la justice. Exceptionnellement, cela pouvait signifier, pour la défense de l’empereur e de l’Empire, la nécessité qui justifiait un compromis. Mais, à l’âge de l’absolutisme lui-même persistèrent des éléments des théories stoïciennes et chrétiennes, en vertu desquelles le gouvernement dans l’exercice de son action au nom de l’intérêt public était assujetti à la loi de la nature, à la raison divine e aux principes de la règle de justice (fair trial)²³⁴.

Post aproxima os ideais republicanos de Cícero aos fundamentos do direito público romano no *Digesto* sem conceber, contudo, as diferenças políticas entre as duas

²³¹ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 29.

²³² Idem.

²³³ « Dig.1.3.31. Ulpianus 13 ad l. iul. et pap. Princeps legibus solutus est: augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent ».

²³⁴ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 31.

organizações distintas que foram a República e o Império. Nesse tipo de reflexão, pistas importantes sobre o próprio significado de “público” e suas distinções temporais ficam subsumidas a sua avaliação demasiadamente juridificada. Uma coisa é considerar como Cícero compreendia – e aprovava – a ab-rogação de leis por um magistrado ditador com anuência do Senado em caso de necessidade pública; outra é tomar o mesmo instituto a partir da decretação de um “estado de emergência” pelo imperador, que não precisava justificar seus atos porque era *legibus solutus*. A diferença entre um ato de vontade coletiva com reais possibilidades de ser fiscalizado com base em leis pré-estabelecidas e outro puramente individual é significativa.

De todo modo, o início da Idade Média trouxe um declínio da prática do direito público nos reinos bárbaros e um predomínio das regras relativas ao interesse privado em relação a qualquer tipo mais significativo de *interesse público*²³⁵. Post se refere à tese de que a sociedade da alta Idade Média não é uma sociedade de entidades públicas, instituições organizadas em torno de um poder central reconhecido com capacidade de impor suas leis, mas uma sociedade de sujeitos privados cujos senhores arbitram entre si seus próprios conflitos, ao mesmo tempo em que impõem a seus dominados comandos pessoais que estão longe de ser interpretados como regras de direito público. Somente a partir de uma renovação da teoria política encetada pelos teólogos medievais é que a construção da idéia de sociedade como corporação reativa os conceitos utilizados pelo direito romano em torno do direito público. A herança, desde Gregório, o Grande, que afirmou que a *ratio utilitatis communis* deve prevalecer sobre os interesses privados, refletiu a máxima romana segundo a qual a utilidade pública deve ser preferida à utilidade privada²³⁶. Essa herança se aperfeiçoou na junção entre os conceitos de sociedade como corporação e a valorização do bem comum sobre os interesses privados.

The premise of all socio-political thinking of the Middle Ages, namely the idea of a single and uniform but nevertheless articulate whole, presuppose and organic inter-relation between this divinely ordained universal whole and its equally divinely ordained parts, members, or individuals on the one hand; and between the various parts, members, or individuals themselves on the other hand. And since every part of the whole must be connected with the whole as well as with every other part, such a

²³⁵ Ibid., p. 32.

²³⁶ Ibid., p. 31.

universal order of all created things presupposed, a gain, a divinely instituted *harmony* which pervades this whole as well as each and every part of it. This idea is brought out most emphatically by St. Augustine when he insists that "est enim lex universalis divina sapientia." For the law of universal harmony governing all things created is the Divine Wisdom²³⁷.

A inter-relação orgânica que existe entre cada individualidade e o universo como um todo constitui o princípio de unidade e ordem de Santo Agostinho. Para ele o universo é um bem integrado organismo governado por um espírito único e determinado a um fim singular por uma ordem submetida a Deus. Cada homem e associação humana é um microcosmo que deve ser governado segundo as diretrizes determinadas pelo macrocosmo em que está inserido, o qual regula a harmonia de todas as coisas. Essa concepção foi reelaborada por pensadores medievais como Hugo Floriacensis (*Tractatus de Regia et sacerdotalis Dignitati*), Alvarus Pelagius (*De Planctu Ecclesiae*), Nicolau de Cusa (*De Concordantia Catholica*), Dante (*De Monarchia*) e Jean de Salisbury (*Policraticus*), que ilustra a *Respublica* como um corpo moldado por Deus espelhando a relação entre o macrocosmo de natureza universal e o microcosmo do homem²³⁸. Para Tomás de Aquino a unidade na pluralidade constitui-se de forma a englobar cada parte da sociedade, cada indivíduo, num conjunto universal, onde cada parte está compromissada diante do todo, dos propósitos e das expectativas que residem no universal compreendido como corpo divino. O *principium unitatis* é a primeira de todas as regras, fomentando a mentalidade teológica medieval e gerando conseqüências políticas diretas²³⁹. A unidade absoluta que está na base de todas as coisas é também a base da sociedade e da existência social em geral²⁴⁰.

²³⁷ CHROUST, Anton-Hermann. **The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages**. The Review of Politics, [Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics.] Vol. 9, No. 4, (Oct., 1947), pp. 423-452. p. 424; sobre o tema da relação entre indivíduo e comunidade no direito do século XII, TIERNEY, Brian. **Religion and Rights: A Medieval Perspective**. Source: Journal of Law and Religion, Vol. 5, No. 1, (1987), pp. 163-175.

²³⁸ **The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages**. op. cit., p. 426.

²³⁹ Ibid., p. 427. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, quaest. 103, art. 3. Citado por Chroust.

²⁴⁰ Sobre como a teoria das corporações foi útil para permitir relativa independência dos estados europeus menores a partir do direito público Otto Gierke afirma: "The medieval idea of the organic articulation of Mankind might live on, though but in miniature, within each separate State. It might become the idea of the organic articulation of the Nation. And up to a certain degree this actually happened. The Romano-Canonical Theory of Corporations, although it decomposed and radically transmuted the German notion of the autonomous life of communities and fellowships, always insured to the non-sovereign community a certain independent life of its own, a sphere of rights within the domain of Public Law, a sphere that belonged to it merely because it was a community, and lastly, an organic interposition between the Individual and the Community of All. Even among political theorists there were not wanting some who in the last centuries of

Every "partial whole" had to be analogous to the universal whole. It was this very principle which, on the one hand, found expression in the concept of the "corpus mysticum," while on the other hand it evolved at once into the postulate of a single visible community embracing the whole of mankind. This assumption received additional support from the generally accepted doctrine that the universe as such was a single realm and God its sole rightful monarch. God, therefore, was not only its founder but also its supreme ruler, the one head and motive power of the universal social whole which comprises all of mankind: "The whole order of the universe is governed by the Divine Reason," and the very *ratio gubernationis rerum*, which exists in God and finds expression in the fundamental principle of the universe, "has the nature of a law"²⁴¹.

O governante absoluto concebido por Jean de Salisbury não é um sujeito privado que se impõe aos outros, acrescenta Post. A prerrogativa de *legibus solutus* exige que o príncipe se comporte em razão do interesse de preservar os negócios públicos em primeiro lugar, sem jamais utilizar essa prerrogativa para fins privados. Diante dos negócios públicos, sua vontade não é privada, mas constitui a "force de jugement (publique, *vis iudici*) et la vigueur de la loi". A propriedade do rei (pessoal) não deve exceder as exigências da "ratio necessitas aut utilitatis", que é, na essência, a razão do bem do povo²⁴². *Jean de Salisbury comprenait la "raison d'État" comme la raison du bien public administré par un roi ou un prince conformément à la loi de Dieu et de l'homme*²⁴³. Sua majestas imperial estava submetida ao julgamento da razão, que é a mãe do direito. A razão de Estado romano-cristã de Jean de Salisbury teria sido de grande influência para os séculos XII e XIII. Mas a influência das idéias romano-cristãs de inspiração estoica fora universal quanto à existência de um direito fundamental provido por Deus e pela natureza, e limitando o governo. Isso permitiu ao Sacro Imperador Frederico II, o herói de Kantorowicz²⁴⁴, justificar seu absolutismo a partir da necessidade de proteger a

the Middle Age – centuries brimful of vigorous corporate life – sought to oppose to that centralization which had triumphed in the Church and was threatening the State, a scientific statement of the idea of corporative articulation and a logically deduced justification of the claims that could be made on behalf of the smaller groups as beings with rights of their own and an intrinsic value". GIERKE, OTTO. **Political theories of the Middle Age**. Tradução de Frederic W. Maintland. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

²⁴¹ **The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages**. p. 429. Citação entre de aspas de Dante, *De Monarchia* I, 7; III, 16.

²⁴² **Ratio publicae utilitas, ratio status et "raison d'État"**..., op. cit., p. 35.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ KANTOROWICZ, Ernest. **The King's two bodies – A study in mediaeval political thought**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, [1957] 1997. p. 97 e ss.

comunidade, embora limitado pela razão, especialmente pela razão natural ensinada por Deus que obriga o príncipe a agir para preservar o bem comum. Citando Kantorowicz²⁴⁵, Post afirma que essa razão semi-divina se tornaria um século mais tarde uma *ratio regis et patriae*, nas palavras de Kantorowicz, sinônimo de *raison d'État... un simple instrument du pouvoir*²⁴⁶. Seria uma forma de vincular a razão de Estado romano-cristã e estóica a Deus e, de outro lado, à autoridade imperial e à finalidade natural do Estado.

Os trabalhos dos juristas e canonistas, contudo, foram muito mais influentes que a filosofia de autores como Salisbury, insiste Post. Os glosadores e comentadores não somente discutiam formas de governo como foram mais influentes nas cortes principescas, sendo mais precisos quanto aos mecanismos da *ratio* e da *necessitas*, e mais ágeis ao propor teses sobre a natureza justa de determinada causa em matéria de Estado e de Igreja. Não deixavam de reconhecer a supremacia de Deus sobre a sociedade por meio da natureza e do direito medieval, e mesmo pelo *ius gentium* e pelo *ius civile*. Para Post, um século antes da redescoberta de Aristóteles a teoria jurídica romana representou a fonte mais imediata de todos esses apelos à “razão natural”, que já seria comum na atmosfera jurídica do fim do século XII e começo do século XIII²⁴⁷. O direito natural privado, o *ius gentium* e o direito público (desde que se entenda que para alguns juristas o direito natural era uma das fontes do *ius publicum* de toda *respublica* ou *Estat*) sancionavam o direito de todo Estado mover guerras justas para sua defesa. Post chega a afirmar que se tratava de uma razão fundamental da “soberania” e da comunidade humana para se defender.

A mesma estrutura de raciocínio teria sido usada pelos canonistas para justificar o poder da Igreja como autoridade pública, incluindo admitir que a ordenação de novos padres observava a *ratione publice utilitatis*, sendo as leis sobre as ordenações leis públicas, já que a consagração de novos sacerdotes era do interesse das pessoas de um modo geral, e não do interesse limitado da instituição. O uso das prerrogativas conferidas a uma instituição pública foi estendido nos decretos de Graciano no fim do século XII com base na defesa do *status Ecclesiae*, e justificava a dispensa das regras de direito natural perante uma justa causa ou necessidade e a aceitação de um mal menor para evitar um mal maior, como no caso de um escândalo que colocasse a fé e a Igreja em perigo, ou mesmo a guerra

²⁴⁵ Post cita o livro *Kaiser de Friedrich der Zweite* e também *Os dois corpos do rei*, ambos de Kantorowicz.

²⁴⁶ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 36.

²⁴⁷ Ibid., p. 37.

justa na defesa da fé e do “Estado da Igreja” quando se tratasse de uma cruzada contra os infiéis ou contra um Hohenstaufen²⁴⁸. Associar o *ius publicum* à Igreja e à defesa do *status Ecclesiae* não foi uma tarefa difícil já que Ulpiano estendeu os atributos do *ius publicum* aos sacerdotes: *publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit*²⁴⁹. Gerard d’Abbeville não cita o *status Ecclesiae*, mas, segundo Post, não precisa, pois Deus aprovaria a defesa da Igreja e da fé em caso de necessidade, não havendo cinismo algum nessa posição, nem havendo violação alguma de uma lei moral divina²⁵⁰. Na prática da *razão da necessidade* a autoridade papal não pode ser contestada porque detém a superioridade da aplicação do dispositivo que lhe permite defender a salvação dos fiéis. O papa, como autoridade maior da Igreja, podia até não ter poder para alterar radicalmente a estrutura do *status Ecclesiae*, escreveu no século XIII Henri de Gand, mas podia agir para preservar e defender o “Estado da Igreja”, de forma a estabelecer a *ratio status Ecclesiae* como uma espécie jurídica de *plenitudo potestatis* papal, o que conferia ao sumo pontífice, para Huguccio, *ratione prelationis*, uma autoridade ainda maior que a dos Apóstolos ao estar livre para manipular conceitos como razão, utilidade e necessidade²⁵¹.

Entretanto, na análise de Post, canonistas e teólogos não foram tão profusos na propagação da *ratio status* medieval quanto glosadores e comentadores como Baldus de Ubaldis e Bartolus de Saxoferrato no século XIV²⁵². De um modo geral, todos tinham na definição de Ulpiano uma fonte padrão de referências para considerar o direito público

²⁴⁸ Caso de Frederico II. Frederico (1197-1250) era neto de Frederico Babarossa e filho de Henrique IV. Com a morte do pai assumiu várias coroas até subir ao trono do Sacro Império Romano-Germano, restaurando a dinastia dos Hohenstaufen, após a derrota de Oto IV na Batalha de Bouvines – que marcou a independência do reino dos francos em relação ao Império em 1214. Frederico só foi coroado Imperador em 1220, era extremamente culto, amante das artes, capaz de escrever em sete línguas (o que lhe valeu o apelido de *stupor mundi*) e fundou a Universidade de Nápoles, que leva seu nome ainda hoje em dia – “Università degli Studi di Napoli Federico II”. Não governou a partir da Germânia, sendo obrigado a entrar em choque com vários príncipes alemães, descontentes com a relativa falta de importância dada por Frederico a suas posições no governo imperial. Suas infundáveis campanhas militares na península italiana, inclusive contra os estados papais e seus vassalos, causaram a ruptura com a Igreja e lhe valeram a perseguição (e excomunicação) de dois papas, sendo Inocêncio IV seu mais ferrenho adversário. Frederico foi importante unificador do Sacro Império, e sua morte em 1250 deixou um longo interregno que enfraqueceu as posições imperiais. Farto material sobre Frederico pode ser encontrado em <http://www.stupormundi.it/>; acessado em 19 de setembro de 2008.

²⁴⁹ Ibid., p. 38-39.

²⁵⁰ Ibid., p. 43.

²⁵¹ Ibid., p. 44.

²⁵² Sobre os conflitos entre juristas e filósofos no fim da Idade Média cf. KELLEY, Donald R. **Jurisconsultus Perfectus: The Lawyer as Renaissance Man**. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 51. (1988), pp. 84-102.

como o direito que rege o *status rei Romanae*. “Status” tinha a conotação de bem público ou utilidade da *respublica*, tanto quanto concernia às magistraturas ou à autoridade pública suprema necessária para a administração do Estado em vista do bem comum, da paz e da segurança. Em algumas ocasiões, adianta Post, eles chegaram a antecipar a idéia de que as magistraturas são o Estado, *le status est le magistratus*²⁵³.

Um exemplo dessa associação Post revela na defesa de Johannes Bassianus, fundamentado em Ulpiano D 2, 4, 2, sobre a impossibilidade de convocar as autoridades públicas que têm poder de *imperium* a procedimentos judiciais²⁵⁴. Essa impossibilidade decorre do *ius publicum* que, obviamente, também é prerrogativa do imperador, *legibus solutus*, não podendo ser submetido a nenhum procedimento judicial. Os canonistas incluíram na regra os príncipes e o papa²⁵⁵. Mas se as autoridades públicas não podem ser perseguidas por procedimentos judiciais, como então evitar a tirania? A resposta está na tradição dos conselhos, na obrigação de reuni-los, que mostra o grau de influência do direito romano na Idade Média, e, completa Post, em função disso, a dificuldade de conceber um príncipe maquiaveliano à época. Para o professor americano o soberano medieval é um soberano obediente à lei.

A obediência à lei inclui a possibilidade de agir em nome da necessidade sem que se considere transgressão moral eventuais transgressões de fato, como a criação de impostos novos sem nenhuma previsão, desde que o príncipe esteja pautado pelo interesse de

²⁵³ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 45. Post não cita a referência específica a este último princípio.

²⁵⁴ “D.2.4.2. Ulpianus 5 ad ed. In ius vocari non oportet neque consulem neque praefectum neque praetorem neque proconsulem neque ceteros magistratus, qui imperium habent, qui et coercere aliquem possunt et iubere in carcerem duci: nec pontificem dum sacra facit: nec eos qui propter loci religionem inde se movere non possunt: sed nec eum qui equo publico in causa publica transvehatur. praeterea in ius vocari non debet qui uxorem ducat aut eam quae nubat: nec iudicem dum de re cognoscat: Nec eum dum quis apud praetorem causam agit: neque funus ducentem familiare iustave mortuo facientem”. Na tradução de S. P. Scott: “2. Ulpianus, On the Edict, Book V: Neither a Consul, a Prefect, a Proconsul, nor any other magistrate who exercises authority, and has the power of restraining others and ordering them to be confined in prison, can be summoned to court; nor can a pontiff be summoned while performing a religious ceremony; nor can those be summoned either, who on account of the sacred character of the place cannot leave it; nor anyone employed in the service of the State who is riding along the public highway upon a horse belonging to the government. Moreover, a man cannot be summoned who is being married, nor can the woman to whom he is being united, nor a judge while in the exercise of his judicial functions, nor any person who is trying his own case before the Praetor, nor anyone while conducting the funeral rites of a member of his household”. SCOTT, S. P. **The Civil Law** - In seventeen volumes. Translated from the original Latin, edited, and compared with all accessible systems of jurisprudence ancient and modern. Cincinnati: The Central Trust Company [Executor of the Estate Samuel P. Scott, Deceased], 1932. p. 271.

²⁵⁵ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 46.

defender a ordem e preservar a comunidade local em, p. ex., caso de guerra. Bassianus se preocupa não somente com a possibilidade de o príncipe ser obrigado pelas circunstâncias a conduzir uma expedição militar, mas com ter de financiá-la expropriando a população. Bassianus faz referência à relação medieval – mas também de certa forma romana, na fase imperial, sobretudo – entre as autoridades e príncipes locais em face do poder mais amplo do rei ou do imperador. Por definição (C 4, 62, 1-3) nenhum tributo novo pode ser criado sem anuência do soberano. Se a situação for de urgência e a comunidade não conseguir financiar sua própria campanha, pelo Código ela deveria procurar o auxílio do imperador para ajudá-la. Mas, indica Post, Azo e outros juristas passaram por cima dessa relação de submissão entre *patria locale* e *patria comune* sustentando que uma guerra justa emerge de uma situação de necessidade que permite ao príncipe criar tributos excepcionais e expropriar propriedades privadas.

Bassianus iguala, ainda, a *expeditio* militar à *ratio utilitas publicae* para fundamentar a autonomia local em face do poder maior do soberano. Argumento semelhante foi usado por Azo para defender que um rei pudesse alterar as relações de vassalagem conforme seu interesse, alienando sua suserania sobre um vassalo e transferindo-a a outro porque *aujourd'hui chaque roi semble posséder le même pouvoir sur sa terre que les empereurs; ils peuvent en conséquence faire ce qu'il leur convient (Le roi est empereur dans son propre royaume, et ce qui lui plaît possède force de loi)*²⁵⁶.

A concessão de privilégios de origem religiosa e política também é uma matéria medieval típica da *ratio status* para Post. Mas, como um reino feudal poderia ser um Estado se os grandes do reino tivessem imunidades particulares que lhes permitissem derrogar os poderes ordinários do governo central? A teoria geral consistia em que tais privilégios representavam uma atribuição especial para que certos indivíduos meritórios os utilizassem no serviço do bem comum e público do Estado. A delegação de atribuições da jurisdição real, nas declarações de Bracton, não pertence a nenhum homem fora da coroa e da dignidade real, porque são direitos públicos supremos e importantes para a manutenção da paz²⁵⁷. Foi uma etapa na formação do Estado moderno a concentração nas mãos do rei da expedição dessas imunidades e privilégios de controle da delegação de atribuições. O

²⁵⁶ Ibid., p. 53.

²⁵⁷ Ibid., p. 57.

fundamental é que o rei não podia aliená-las, já que nenhuma alienação do poder real de legislação e jurisdição era legal. O rei devia conservar em suas mãos os poderes essenciais para a manutenção do *status regni*²⁵⁸. E isso não significava – insiste Post – que ele era proprietário privado do Estado. A prerrogativa de *dominus mundi* (D 14, 2, 9), atrelada ao sentido de comunidade sobre a qual os príncipes e reis mantiveram seu domínio, não dava ao rei condições de ser considerado proprietário da comunidade política. Somente num sentido é possível dizer, afirma Post, seguindo os passos dos comentadores e glosadores, que o império pertencia ao príncipe: em razão de sua autoridade pública, *laquelle devait s'exercer en direction de tous les sujets et pour le bien public à l'aide de sa juridiction et de son gouvernement*²⁵⁹. O príncipe somente é considerado proprietário por intermédio de sua jurisdição, *toute propriété privée lui appartenait ratione jurisdictionis (...); Il était le "seigneur du monde "ratione jurisdictionis et gubernationis"*²⁶⁰. O direito sobre a propriedade surge quando a utilidade pública lhe permite invocar uma justa causa, mas sempre acompanhada de uma compensação ao proprietário.

Mas os glosadores também se confundiram quanto à fronteira real entre direito público e direito privado, especialmente quando chamados a interpretar a situação da própria Igreja dentro dos domínios de um governante específico, como quando eram consultados sobre questões relativas ao direito de tributar o patrimônio da Igreja, ou mesmo de colocar alguma espécie de impedimento ou limite à expansão de seus domínios em face dos domínios do governante, ou quando aconselhavam sobre questões relativas aos direitos ao dote casamental. O problema do dote assumiu já à época um ponto de grande relevância para o debate jurídico que consumia as expectativas dos governantes sobre a formação de novas famílias e sobre o rendimento populacional e tributário – ao mesmo tempo em que a Igreja exercia um controle direto e inalienável sobre o casamento, instituto clássico de direito privado. Era lugar comum entre os glosadores, lembra Post, sustentar que aquilo que pertencia diretamente ao direito público pertencia apenas secundariamente ao direito privado e aos interesses dos indivíduos. E o próprio direito privado, na proteção dos interesses individuais, advinha da capacidade do direito público e do Estado de garanti-lo: *Bien entendu, puisqu'en vertu du droit public, le législateur possédait le pouvoir de faire*

²⁵⁸ Ibid., p. 58.

²⁵⁹ Ibid., p. 59.

²⁶⁰ Idem.

*tout autant que d'interpréter le droit privé, la "raison d'État" publique était supérieure à la loi et aux droits privés*²⁶¹. A mesma fórmula acabou aplicada progressivamente aos interesses da Igreja, apesar de essa relação ter sido pacificada com a integração dos bens da Igreja ao conjunto geral de bens da *respublica*, gozando a Igreja de determinados privilégios em relação aos demais proprietários. Não foi útil, de modo geral, que um conflito de morte se estabelecesse entre governantes e autoridades seculares, radicalizando uma relação que jamais fora dualista ao extremo, dado que tanto a Igreja quanto os reinos medievais eram descentralizados em vários aspectos. Os primeiros mais do que a última, mas o bastante para que ambos procurassem uma sintonia que tornasse possível uma coexistência utilitária em razão das muitas ameaças experimentadas.

Em caso de urgência, comunidades políticas se aproveitavam do papel legitimador da idéia de cristandade universal para se reorganizarem graças ao apelo sacrificial e unificador obtido pela legitimidade moral da Igreja. Dessa forma, nenhum governante medieval de relevo ousou ir muito longe na tentativa de legislar sobre matérias doutrinárias da Igreja ou mesmo sobre seus direitos fundamentais de propriedade, mantendo a instituição pastoral como aliada forte com quem contar em caso de necessidade. *Comme l'affirmait Edouard I^{er}, dans des termes qui provenaient du droit romain, un danger grave qui menaçait le regnum concernait chacun – clercs et laïcs de la même façon*²⁶².

Contudo, a integração dos bens da Igreja ao patrimônio da *respublica* em decorrência das interpretações do direito romano, por mais que tenha respeitado certo grau de independência da Igreja diante dos imperativos da regulação pública pelos soberanos medievais, ameaçou o universalismo eclesiológico, minando-o pouco a pouco. Post argumenta que o próprio direito canônico cedeu lentamente à aceitação das leis imperiais que controlavam aspectos importantes da autonomia da Igreja, como a faculdade de alienação de suas propriedades.

Maintes et maintes fois, en discutant des circonstances autorisant un évêque à aliéner quelque chose appartenant à son Église, les canonistes se réfèrent au droit romain. Les juristes étaient très familiers de ces passages, tout comme ils l'étaient de la théorie selon laquelle les *sacra* et les prêtres

²⁶¹ Ibid., p. 61.

²⁶² Ibid., p. 62.

étaient assujettis au droit public, selon laquelle leurs propriétés étaient des *respublicae* ²⁶³.

A justificativa desse tipo de legislação (*maior ratio pro republica*) remonta a Justiniano e à idéia de que as leis gerais para o bem comum devem prevalecer sobre os interesses particulares e sobre os privilégios²⁶⁴. Como a legislação da Igreja pertencia ao direito público, ela era maior do que qualquer interesse privado. Mas como decorria da própria natureza jurídica do direito público, era inferior e submetida às regras maiores gerais do direito público. *Les iura publics de l'Eglise ainsi protégés sont supérieurs à tous les droits privés, car les droits publics doivent prévaloir quand la maior ratio est pro republica*²⁶⁵. Apesar de a razão de Estado afetar apenas o universalismo material da Igreja no século XII e XIII, a estrutura de argumentação dos juristas estendeu-se gradualmente para limitar diversos privilégios e imunidades, religiosas ou oriundas dos laços jurídicos feudais, invadindo o terreno de antigos costumes e concentrando cada vez mais poder no apelo à necessidade pública.

Esse processo evoluiu de tal forma que Post descaracteriza a idéia de uma pretensa revolução aristotélica a partir da redescoberta dos textos do pensador grego no século XIII, e enfraquece a influência de Aristóteles na secularização da política, que teria sido responsável pelo surgimento da razão de Estado. Embora a contribuição da *Política* para os filósofos escolásticos e mesmo para os teólogos tenha sido muito relevante, Post acredita que eles deviam muito à tradição estabelecida pela restauração da influência do direito romano e pelo fortalecimento do direito canônico na Europa.

Le fait le plus surprenant est qu'en dépit de l'importante contribution de la *Politique* aux théories médiévales ultérieures de la politique, les aristotéliens, qu'ils aient été modérés ou radicaux, devaient encore beaucoup à l'ancienne tradition. Au XII^e siècle, l'État était déjà en partie

²⁶³ Ibid., p. 63.

²⁶⁴ Nov. 7, 9, 1, 1 ; D 1, 1, 2 ; 1, 7 ; 3, 1 ; 4, 1 e 2 ;

²⁶⁵ Post faz referência ao canonista Giacomo Belviso, 1270-1335. Belviso nasceu em Bolonha, onde estudou com Accursius e Dino e acabou lecionando direito canônico. Recebeu títulos de doutor por Nápoles e Bolonha. O tratado *Practica*, cuja autoria lhe é atribuída, não foi escrito por ele. Permaneceu como uma espécie de professor itinerante por toda a península itálica e deixou dois livros (o mais importante: *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum XIV* (Venice 1584)), e alguns escritos esparsos. <http://faculty.cua.edu/pennington/1298h-j.htm>; acessado em 19 de setembro de 2008.

considéré comme un Etat naturel, approuvé à de nombreux égards par le droit naturel²⁶⁶.

O pretenso movimento em direção à secularização da política provocada pelos estudos aristotélicos encontrou autores às voltas com uma bem estruturada tradição do direito natural acerca do tema²⁶⁷. Além disso, e mesmo contando com a difusão do aristotelismo, a idéia de que uma lei moral fundamental de origem religiosa era a base da sociedade continuava sendo obstáculo para uma completa secularização. Post considerou que a tese de Aristóteles sobre a comunidade política como uma comunidade natural e moral, e objetivo supremo da vida humana, apenas corroborava o raciocínio segundo o qual a razão de Estado era a supremacia do interesse público sobre os interesses privados evocada em caso de necessidade ou urgência. Assim, não importando a fonte, onde quer que residisse o suporte à idéia de que os interesses coletivos deveriam se sobrepor aos interesses privados, Post apontou a existência da razão de Estado. Seja no direito natural, no direito público romano, na lei moral divina ou na comunidade naturalmente política de Aristóteles, a supremacia da ordem coletiva sobre os indivíduos indicava uma teorização coerente e linear acerca da *ratio status* e da construção do Estado moderno. Foi dessa forma que ele pôde ler Tomás de Aquino e sua ênfase sobre os objetivos da *ratio civitatis* como uma contínua associação sem intervalos entre o direito romano, Aristóteles e a moral cristã que implicava uma teoria do Estado em sentido amplo:

La “raison d’État” n’est donc pas seulement la raison d’être de l’État, et de son ordre constitutionnel, mais aussi la “raison de la cité”, ou « raison » de son bien-être et de sa sécurité. C’est également la « raison » du bon gouvernement, lequel devrait diriger conformément à la « raison diligente ». Dans la mesure où Thomas identifie fréquemment la *politia* et le *status* (autrement dit, le gouvernement est *lo stato*), on peut dire que sa « raison d’État », ou “raison de la cité” est la « raison » de la vie bonne et de la sécurité pour la communauté et ses membres²⁶⁸.

A tese de Post defende que Tomás de Aquino entendeu a finalidade natural da comunidade política de modo não muito diverso do que os juristas e canonistas já vinham

²⁶⁶ Ibid., p. 69.

²⁶⁷ Sobre a tradição consolidada por juristas medievais em torno de conceitos como lei, razão, natureza e sociedade conferir: BRYNTESON, William E. **Roman Law and Legislation in the Middle Ages**. Speculum, Vol. 41, No. 3. (Jul., 1966), pp. 420-437.

²⁶⁸ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 70.

fazendo, fortalecendo a *ratio status* inclusive ao admitir que a máxima “a necessidade não tem lei” só tinha aplicação em caso de urgência expressa. Corrobora a tese o fato de que na tradução da *Política* de Guilherme de Moerbeke a palavra “ratio” não aparecia, e que a influência sobre Tomás de Aquino tenha vindo mesmo dos jurisconsultos romanos²⁶⁹. Mas poucos teólogos produziram uma teoria da razão de Estado tão completa e literal, segundo Post, quanto Henri de Gand²⁷⁰, o mais importante pensador da Universidade de Paris no final do século XIII. Agostiniano, mais próximo dos legalistas e canonistas do que de Aristóteles, defendia amplos poderes ao rei sobre a legislação. Num retorno ao *Digesto* (D 1, 4, 2), ele propõe que os súditos deveriam obedecer a uma lei ordinária ou mesmo a uma lei extraordinária que impusesse novas – e imprevistas – obrigações mesmo que, à primeira vista, não fossem manifestamente “úteis” (no sentido de utilidade pública). Nenhum príncipe, contudo, poderia criar um tributo excecional sem uma utilidade evidente, ou uma justa causa. Isso representaria um confisco arbitrário dos direitos de propriedade. O poder do príncipe era subordinado à finalidade do Estado, à segurança dos bens públicos²⁷¹.

O bem comum, como em Aristóteles, era mais sagrado que todo bem particular, e o propósito de Cícero de sacrifício individual pela *respublica* também espelhava esse compromisso. As reflexões de Henri de Gand parecem conduzi-lo à conclusão de que as pessoas não são obrigadas a obedecer ao príncipe se suas ordenações não forem evidentes,

²⁶⁹ Ibid., p. 73.

²⁷⁰ Henri de Gand (*Henrici de Gandavo*) (c. 1217-1293). Filósofo escolástico, conhecido como *Doctor Solennis*. Estudou em Gand, na França e depois em Colônia, com Albert Le Grand. Após obter o grau de doutor, retornou a Gand, onde lecionou o primeiro curso público de filosofia e teologia da região. A fama e o reconhecimento acadêmico o levaram a Paris, onde tomou parte nas discussões numerosas entre as ordens e os clérigos seculares, optando sempre pelos últimos. Contemporâneo de Tomás de Aquino, e mais importante teólogo entre este e Duns Scotus, sua atração pelo platonismo o colocou em choque contra as doutrinas aristotélicas de seu tempo. Compreendido equivocadamente como um conservador por muito tempo, Henri foi responsável por uma síntese complexa e original reconciliando teorias agostinianas tradicionais com princípios básicos da epistemologia aristotélica e da ontologia aviceniana. Deixou duas grandes obras, uma *Summa*, e um apanhado de 15 *Quodlibeta*. *Quodlibeta* (pode ser traduzido por algo como “sobre qualquer coisa”) era uma forma livre de interpelar os maiores professores da Sorbonne uma vez por ano. Questões abertas sobre quaisquer assuntos eram propostas desafiando os mestres. Eram posteriormente publicadas, guardando um registro considerável em tom de disputas acirradas entre os representantes de cada escola. Henri elevou a importância do formato ao concentrar nele o principal meio de divulgação de suas teses. Sobre Henri de Gand, cf. MARENBOON, John [editor]. **Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy**. New York: Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004. pp. 291-293; PORRO, Pasquale, “Henry of Ghent”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/henry-ghent/>; acessado em 19 de setembro de 2008; e KEMPSHALL, M. S. **The Common Good in Late Medieval Political Thought**. Oxford: Oxford University Press, 1999. Especificamente, cap. 6, **Henry of Ghent - Self Love and inclusion**, pp. 157-179; e cap. 7, **Henry of Ghent - Authority, obedience and resistance**, pp. 179-204.

²⁷¹ *Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”*..., op. cit., p. 75.

mas ele segue na direção de apresentar argumentos a favor da autoridade suprema do soberano como responsável e único intérprete do bem público e de seus significados, porque o príncipe é tão superior em suas virtudes que, de certo modo, *o bem de toda comunidade reside nele*. Justamente por isto a utilidade pública está presumida em seus decretos.

En tant qu'hommes libres, les sujets doivent donc obéir aux règles de leurs supérieurs même s'ils ignorent, ou s'ils doutent, de la mesure dans laquelle les règles ont été intentionnellement élaborées pour « l'utilité commune ». Ils doivent, en raison de la confiance dans la prudence et la bonté du prince et de ses conseillers, croire et supposer que les règlements ont été faits pour « l'utilité publique ». (Bien sûr, la théorie la plus courante voulait que le prince doive toujours légiférer, juger et décider après avoir reçu l'avis de ses conseillers, et que ce qu'il faisait était présumé en faveur du bien publique)²⁷².

Se, em razão de repetidos erros e abusos de poder, o soberano colocar dúvidas nos súditos sobre sua capacidade de guiar seus atos pelo interesse da utilidade pública, os súditos podem pedir que ele reveja suas decisões e revogue, p. ex., uma lei arbitrária. Em caso de recusa do soberano, os súditos devem depô-lo. O princípio é bem simples: devem-se respeitar as decisões do soberano desde que espelhem sua competência e prudência para legislar a favor do bem público. Nesse caso, *sa prudence e sa compétence doivent donc être présumés* *ratione status* (supponenda de prudencia et industria principis, quod vere presumendum est *ratione status*)²⁷³. Graças à inteligência superior do soberano ele tem condições de legislar do modo mais evidente possível em função da coletividade, mas, se não o faz, fica autorizada a sedição.

O consentimento dos súditos aos atos do soberano, no entanto, é tácito, e é dado originalmente apenas, uma só vez ao admitir sua autoridade. Todas as leis posteriores devem ser aceitas. Henri de Gand insiste que para contrariar um edito real é necessária uma prova da perversão soberana ao princípio público. A presunção de compromisso público está em parte fundada sobre uma *ratio status* que é a mesma coisa que a *ratio publicae utilitatis* do Estado. A autoridade suprema deve promulgar regulamentos e editos que sejam tão “razoáveis” que não procedam do poder de fato (*potentia*), mas do poder de direito.

²⁷² Ibid., p. 77.

²⁷³ Ibid., p. 78.

Esse poder não é absoluto, é controlado pela deliberação de uma razão que não erra (potentia regulata pensa rationis non errante)²⁷⁴, a razão reta que age relativamente aos fins, mais especificamente objetivando o bem da República. *C'est la "raison" du status de l'État, correctement interprétée par l'autorité suprême, en raison de son status public*²⁷⁵. Em resumo, para Henri de Gand sua razão de Estado representava, nas mãos do soberano e seus conselheiros, *a arte ou a ciência do governo empregado para a utilidade pública evidente e não suposta ou duvidosa*²⁷⁶.

A razão de Estado medieval assegurava guardar acima de qualquer identificação pejorativa a proteção do povo e da sociedade no seio do Estado, utilizando todos os meios necessários em conformidade com as leis fundamentais de Deus e da natureza, e, por outro lado, com o direito e a justiça pelo bem comum. A ressalva que Post não faz é que *todos os meios necessários*, contudo, deveriam estar identificados com a *suprema lex* do *bem comum material e espiritual*, onde “bem” dificilmente se opõe às premissas religiosas. Mas, *bem comum*, *status público* já eram termos associados desde o século XII, evidencia Post, com a supremacia do governo real, ou algum regime legítimo que se comparasse a tal. O *status regis* representava a *potestas pública* e os *iura coronae*, a honra e a dignidade real, etc. Post afirma que não é absurdo dizer em certo sentido que a *razão de Estado* era, como na Renascença e hoje em dia, a *razão do governo*²⁷⁷. Sua opinião é que a abstração do Estado como corporação saída do *status regni* só esteve completa na modernidade, mas desde aquela época, o reino constituía um objeto de ação governamental e os autores e juristas medievais *tinham no espírito algo similar à idéia de Estado*²⁷⁸.

Essa idéia de Estado teria sido bastante amparada na compreensão da comunidade como um corpo político que exige sacrifícios para sua preservação, comumente cobrando a dedicação de seus membros em aceitar a morte se fosse preciso para ajudar a prevalecer isso que é maior do que todos. Decorre dessa totalidade unificada no bem público o papel desempenhado pela teoria jurídica segundo a qual uma corporação era uma pessoa

²⁷⁴ Ibid., p. 80.

²⁷⁵ Ibid., p. 81. Em “The Two Laws and the Statute of York”, Post chega a afirmar, com base nesse enunciado retirado de uma *Quodlibeta*, que Henri de Gand antecipa a razão de Estado moderna utilizando a mesma expressão consagrada posteriormente. **The Two Laws and the Statute of York**. op. cit., p. 421.

²⁷⁶ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 80.

²⁷⁷ “En fait, il est possible que non seulement chez Machiavel, mais aussi dans tout le XVI^e siècle, les auteurs italiens aient souvent voulu signifier, par *lo stato*, le gouvernement”. Ibid., p. 83.

²⁷⁸ Ibid., p. 84.

responsável apesar de fictícia, e que foi em larga medida aplicada à *civitas* e ao *regnum*, com o objetivo de ressaltar a personificação do espaço público e responsabilizá-lo perante a “comunidade internacional” e os próprios indivíduos lesados por ele. Mas essa corporação era ainda bastante descentralizada e não tinha meios de se sobrepor aos maiores interesses privados numa aplicação em larga escala da “public welfare clause”, reconhece Post, e mesmo os monarcas absolutistas tinham dificuldade em sobrepor a superioridade do *status regni* ao *status privilegiatorum*. Mas seria possível encontrar entre os reis e conselheiros medievais uma razão de Estado inteligente e consciente, mesmo que fosse ineficazmente aplicada na condução dos negócios públicos²⁷⁹, sendo, porém, às vezes, até mesmo superior em importância do que foi para os governantes de Florença e para todos aqueles para quem a *raison d’État* foi considerada como um “princípio insignificante”.

Post se apegava à progressiva independência dos grandes reinos medievais e às fórmulas encontradas para justificá-la, como o argumento fundamental derivado do *ius gentium* contido no princípio *rex imperator in regno suo est*. Essa independência estava conectada ao estabelecimento também gradual da utilidade pública como princípio geral de governo, que em casos de necessidade surgia como fundamentação para que o poder soberano ab-rogasse os direitos privados para assegurar a ordem e a paz. O fortalecimento dos princípios do governo público gerou a consolidação das redes de estruturas utilizadas para executar os mandamentos governamentais sem os quais a *ratio status* seria ineficaz. O próximo passo, portanto, na análise de Post, é a consolidação do interesse público em função da organização estatal, cuja origem é a idéia de corporação que serviu para definir a comunidade política na Idade Média. O princípio da *ratio status* mais a corporação política materialmente solidificada, embora abstratamente definida, teriam dado origem ao Estado moderno. Apesar de insistir que, de modo geral, sempre se impôs aos soberanos para liberar a cláusula da *ratio status* o apelo da necessidade *in casu – casus necessitatis* -, Post corrobora a tese de que a *ratio status* é mesmo um princípio geral que fundamenta toda atividade governamental:

Qu’elle ait été conçue comme la *ratio status gubernationis et jurisdictionis* ou la *ratio publicae utilitatis*, la *ratio status regis* ou la *ratio status regni* et qu’elle ait représenté l’art normal et la science du bon gouvernement ou

²⁷⁹ Ibid., p. 89.

l'usage anormal, « occasionnel » par un bon prince des moyens destinés à affronter des urgences et des nécessités, et d'assurer la sûreté du peuple et du royaume, la « raison d'État » aux XII^e et XIII^e siècles était un principe rationnel du « constitutionalisme »²⁸⁰.

A razão de Estado foi compreendida, de um lado, como a arte constante ou a ciência do governo justo para a proteção de todos os súditos e de seus direitos, assim como a reflexão sobre a melhor forma de enfrentar as urgências quando o Estado e o bem público estão em perigo²⁸¹. Impossível, afirma Post, que um soberano fosse considerado “maquiavélico” pelos juristas medievais se pudesse provar que sua atuação ao impor seu poder sobre os indivíduos privados esteve baseada num caso autêntico de necessidade. O uso constante das prerrogativas da *ratio status* não foi o bastante, apesar de tudo, para engendrar um Estado sólido como conhecemos na modernidade, muito em função da dificuldade de que uma corporação impessoal conseguisse se impor sobre os outros interesses que formavam a sociedade medieval em cada reino. *Même les monarques absolus ne pouvaient pas toujours imposer la supériorité du status regni sur le status privilegiorum*. Mas as cortes sempre estiveram repletas de juristas conscientes do uso da *ratio* nos negócios públicos, tanto quanto os florentinos ao tempo de Savonarola, Soderini e Maquiavel, insiste Post. Ele chega a demonstrar irritação com os argumentos de Felix Gilbert acerca da hegemonia renascentista atribuída ao conceito de *ratio status*, e ainda mais diante da paternidade exclusiva atribuída a Maquiavel sobre o conceito.

Em *Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini*, Felix Gilbert defende que a tradição do pensamento e da prática política de Florença era bastante contrária a qualquer das idéias que viria a propor Maquiavel em *Il Principe*. Para os políticos florentinos, a *ragione* era o meio de se chegar aos objetivos desejáveis nos assuntos públicos. Mas, diante dos imprevistos constantes da fortuna e da necessidade, apelar a Deus em última instância era uma saída bastante comum relatada nas *Consulta e pratische*, órgão paralelo ao Grande Conselho de Florença²⁸².

²⁸⁰ Ibid., p. 75.

²⁸¹ Ibid., p. 88.

²⁸² Post se engana ao afirmar que as *Consulte e Pratica* eram uma reunião do Grande Conselho no período retratado por Gilbert. Cf. item 2.4, *infra*.

The Florentines were quite aware that there were limits to what a rational approach in politics could achieve. To them, *ragione* was not a panacea which could solve all the difficulties which they encountered. Its importance lay chiefly in the fact that the use of *ragione* was in the power of man, that it was his chief weapon for limiting the impact of those non-rational and arbitrary forces over which man had no control. The emphasis on the need for *ragione* was so passionate and so shrill because the Florentines of that period were oppressed by the feeling of being exposed to arbitrary and uncontrollable powers. The cry for *ragione* was the corollary of their helplessness in the face of non-rational forces²⁸³.

A tese de Gilbert é que Maquiavel deveria ser considerado um *innovator* ainda mais radical em face do comportamento de seus antecessores, por ter ensinado que o governante deveria usar a *ratio status* para impor suas decisões sobre os imprevistos. Post nega o argumento veementemente. Primeiro, porque o tema da necessidade não poderia ser responsável por tanta estranheza e insegurança nos assuntos públicos do século XIV e XV porque já era tratado com bastante regularidade desde o século XII. (...) *Pourquoi dire que l'idée de necessità est opposée à l'usage de la ragione ou qu'elle le limite ?* Depois, porque não havia motivos para considerar a necessidade uma categoria que afastasse a razão dos assuntos públicos, motivando apelos fundamentalistas à fé em Deus diante dos acontecimentos irrefreáveis e ocasionais que se abatem sobre a comunidade política. *Après tout, la necessitas est une partie de la « raison d'État » et la renforce*²⁸⁴.

Post não ultrapassa suas considerações sobre a *ratio status* medieval para uma efetiva teoria do Estado moderno. Nem mesmo aceita o embate para provar se Maquiavel nutriu-se ou não dos juristas, teólogos e filósofos medievais, e acredita que o maquiavelismo é um símbolo da imoralidade pública e do absolutismo que não pode ser associada aos mecanismos mais refinados cuja origem remonta ao direito romano. Um dos problemas relativos às conclusões de Post é que um dos elementos imprescindíveis para a formação do Estado moderno era praticamente desconhecido do direito romano: a abstração da comunidade política como corporação, pacientemente trabalhada ao longo do século XIV por intérpretes do direito romano.

Comentadores e glosadores do *Corpus Iuris Civilis* desenvolveram essa idéia ao longo dos séculos XIII e XIV. Quanto desprendimento com relação à jurisdição teológica

²⁸³ GILBERT, Felix. **Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini**. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 20, No. 3/4, (Jul. - Dec., 1957), pp. 187-214. pp. 205-206.

²⁸⁴ **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”**..., op. cit., p. 89.

conseguiram manter é motivo de acirradas discussões. Mas investiram na idéia de corporação jurídica (portanto abstrata) representada pelo reino e seu povo unidos:

Overt use of the term, *persona*, to denote a legal person was an invention of the thirteenth-century jurists: *persona* was not used in that sense in the Corpus Iuris Civilis, although that usage was anticipated to some extent in theological terms by the Augustinian identification of Christ as the *persona ecclesiae*. The juristic approach was characterized by the constructive use of fiction in order to create a state-entity with a purely legal existence. In the full-scale theory of sovereign city-states elaborated by Bartolus and Baldus the *populus* in its abstract aspect is deemed to be an immortal entity which is understood to be able to act through the instrumentality of its mortal members through a structure of councils and elective representative officers: that is to say, it consents and acts in its corporeal aspect, but that consent and action is imputed to the *populus* as an abstraction. It is Baldus who gives the most elaborate application of corporation theory to sovereign kingdoms.²⁸⁵

A tradição aristotélica tendia, para Joseph P. Canning, a identificar o Estado com os indivíduos, com seus membros, o que colaborou para o surgimento do conceito de Estado num sentido de congregação política natural dos homens, dos cidadãos. O que fez Tomás de Aquino com sua *comunitas universalis*, onde o corpo de cidadãos não era concebido como distinto de todo o reino e Ockham que *expressly rejected the persona ficta concept of the jurists*²⁸⁶. Aquino foi responsável por *eclesiastizar* Aristóteles – para usar um termo de Kantorowicz – ao aplicar a expressão *corpus mysticum* ao *corpus morale et politicum* num

²⁸⁵ CANNING, Joseph P. **Ideas of the State in Thirteenth and Fourteenth-Century Commentators on the Roman Law**. *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Ser., Vol. 33. (1983), pp. 1-27. p. 24.

²⁸⁶ Sobre as visões conflitantes quanto à relação estrita entre a metafísica cristã universal e as teorias constitucionais do corpo político surgidas em Aquino e Ockham, cf. ZUCKERMAN, Charles. **The relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 4. (Oct. - Dec., 1975), pp. 579-594. “There remains, of course, the possibility that thirteenth and fourteenth century metaphysical thought influenced the constitutional theories of the age in some other, as yet undiscovered way. Such a possibility cannot, of course, be wholly discounted. Yet at present it must seem more likely that there was no profound metaphysical foundation for the constitutional theories of the thirteenth and fourteenth centuries, particularly since there is a seemingly adequate, if hardly surprising or striking, alternative explanation for the appearance at that time of various conflicting ideas on the church's structure of government. Implicit in the most enlightening studies of medieval thought on church government is the belief that such ideas were formulated in intimate connection with the actual political life of the age”. p. 593. O autor se opõe ao livro de Michael Wilks, **The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages** (Cambridge, 1964), que defende a tese de que a teoria constitucional que deduz a soberania do corpo político provém de uma influência da metafísica universal de origem católica, em especial, de Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham. Cf. também: BAYLEY, Charles C. **Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 2. (Apr., 1949), pp. 199-218.; e TIERNEY, Brian. **The Canonists and the Mediaeval State**. *The Review of Politics*, Vol. 15, No. 3. (Jul., 1953), pp. 378-388.

sentido aristotélico, equivalendo à compreensão de comunidade política natural do filósofo estagirita a noção de sociedade como um corpo político, cujos caracteres organológicos a equivaliam a uma *persona mystica*, cuja existência seria real, com membros, cabeça e corpo²⁸⁷.

Numa concepção mais jurídica da idéia de corporação o trabalho dos juristas como Bartolus de Saxoferrato e Baldus de Ubaldis²⁸⁸ deu origem à teoria dos corpos distintos, um com existência de fato, outro com existência de direito, ou fictícia (*corpus verum*, *corpus fictum*). *Indeed Bartolus conceded that civilian corporation theory was opposed, as he saw it, to current philosophical conceptions of the individual and the group.*

What we find in sum in the corporation theory of Bartolus and Baldus is a distinctive, systematic and articulated theory of the state as an abstract entity distinct from its government or ruler, and its human members, be they subjects or citizens²⁸⁹.

Para Baldus, o *populus* não era apenas uma soma de indivíduos reunidos numa assembléia, mas um verdadeiro corpo místico único, devendo ser compreendido intelectualmente como uma unidade. Tecnicamente, afirma Kantorowicz, o “corpo místico do povo” de Baldus surge como um equivalente da “politiy” ou da “universitas”, ou, na linguagem de Aquino e Aristóteles, de uma *multitudo ordinata*²⁹⁰. Mas, Canning enfatiza que, havendo interpretações muito divergentes acerca do surgimento do Estado entre os textos de juristas e filósofos, as teorias dos comentadores orientando o não-reconhecimento de superioridade entre cidades e reinos indicam que é justificável admitir que estivessem

²⁸⁷ **The king's two bodies.** op. cit., pp. 210-211.

²⁸⁸ Os glosadores foram juristas dos séculos XI, XII e XIII que escreveram anotações detalhadas ao Código de Justiniano e outras fontes do direito canônico, e usavam métodos da escolástica para interpretação e aplicação do direito romano. Normalmente escreviam às margens dos textos legais (glosa marginalis) ou entre as linhas (glosa interlinearis). Os copistas de Bolonha desenvolveram um método especial para compilar livros glosados, intercalando o texto original com as glosas, conhecido como *Littera Bononiensis*. Entre os grandes glosadores estão Joannes Bassianus e seu pupilo Azo, da Universidade de Bolonha. Contudo, o mais proeminente foi Accursius (1182-1263), que publicou uma compilação – incluindo suas próprias anotações – de mais de 100.000 glosas do Código de Justiniano, do *Digesto* e das *Institutas*, conhecido como *Glossa Magistralis*. Os comentadores são a geração posterior de juristas que já não se limitavam mais às glosas, construindo trabalhos interpretativos extensos – comumente peças autônomas em relação ao texto romano – para a harmonização do direito romano com os princípios jurídicos vigentes no fim da Idade Média. Em muitos casos os comentadores extrapolaram os limites do direito romano e acabaram criando institutos novos que viriam a ser a base legal dos séculos seguintes. Bartolus de Saxoferrato (1313-1356) e seu aluno Baldus de Ubaldis (1327-1400) são considerados os maiores representantes dos comentadores.

²⁸⁹ **Ideas of the State in Thirteenth and Fourteenth-Century Commentators on the Roman Law.** op. cit., p. 25.

²⁹⁰ **The king's two bodies.** op. cit., p. 210.

pensando num Estado em termos territoriais. Não que estivessem operando conceitos que os levassem diretamente ao Estado territorial (completamente ausente do *Corpus Iuris Civilis*), mas esboçavam idéias como a de um corpo político composto por homens, perpétuo, limitado por fronteiras circunscritas a um território, onde os cidadãos ou súditos fossem compreendidos em politicamente e distintos como uma entidade abstrata de seus governantes e membros.

The Commentators viewed the territorial state in two ways: both as a congregation of men, and as an abstract entity distinct from its members. Their argument is elaborated in their juristic language, and is thus to that extent distinct from other late medieval treatments of the state. Whereas the Glossators had almost universally identified the corporation with its members (in Accursius' famous formulation, for instance, 'the corporation is nothing other than the individual men who are there'), the Commentators on the other hand viewed it as a distinct unitary entity as well as the plurality of men who composed it²⁹¹.

Com a postulação de Inocente IV, segundo a qual a corporação era uma *persona* fictícia, os comentadores puderam trabalhar a idéia de que através de uma ficção legal o estado seria uma *persona* de tal modo que assumisse os atributos legais de existência e capacidade bastante próxima do conceito de personalidade jurídica moderna. Assim, para Baldus, *while in one aspect the regnum is identified with its members ('the nations and peoples of the kingdom themselves collectively are the kingdom')*, *in its abstract and perpetual aspect as universitas or respublica regni it is distinct from them*²⁹². Visão de certo modo radical em vista da posição dos glosadores que também se inclinavam, como os canonistas, a ignorar uma distinção entre os membros e o próprio conceito de comunidade política. A contribuição dos juristas para o pensamento político medieval é, para Canning, enorme no mesmo sentido enfatizado por Post, especialmente ao considerar o real valor dos estudos políticos aristotélicos para os temas debatidos nas cortes pelos comentadores. A maior contribuição do aristotelismo político a partir do século XIII, aponta Canning, foi introduzir a idéia do Estado como uma organização que o identifica com seus membros, no sentido de uma congregação de homens naturalmente políticos, de cidadãos, amplamente

²⁹¹ **Ideas of the State in Thirteenth and Fourteenth-Century Commentators on the Roman Law.** op. cit., p. 23.

²⁹² Ibid., p. 24.

adotada. Mas que foi atacada por Bartolus ao fundamentar juridicamente a sociedade civil na teoria da corporação:

Is a corporation other than the men who compose that corporation? Some say it is not . . . and all philosophers and canonists hold this, maintaining that the whole does not differ in reality from its parts. The truth is that if indeed we were to speak really, truly, and properly, they speak the truth. For a corporation of scholars is nothing other than the scholars; but according to the fiction of the law they do not speak the truth. For a corporation represents one person, which is different from the scholars or from the men of the corporation . . . and this is clear because even though all those scholars may depart, and others take their place, it nevertheless remains the same corporation. Again when all the members of a people have died and others taken their place it is the same people; and thus according to a fiction of the law the corporation is something other than the persons who compose the corporation, because it is a represented person²⁹³.

Os civilistas e os aristotélicos equiparavam-se ao terem dificuldade em se distanciar dos fundamentos divinos em última instância para o poder político, mas insistiam que a política e o direito, ao tratar sobre as regras para governar, diziam respeito aos homens na realidade do mundo. Mas os dois grupos divergiam quanto ao modo de enxergar o mundo no qual o homem está inserido. Baldus e Bartolus imprimiram um verdadeiro contorcionismo aos conceitos do direito público romano para atender, com relativo sucesso, a especificações absolutamente originais, não apenas inexistentes nos tempos imperiais romanos, mas que obrigavam os estudantes aristotélicos a um esforço de interpretação tão grande que a saída era recorrer aos juristas²⁹⁴. Como teoria pronta e baseada numa tipologia universal o aristotelismo político do século XIV encontrava severas dificuldades diante dos conflitos jurídico-políticos da Europa ocidental.

²⁹³ Citação de Bartolus por Canning. Tradução do autor do seguinte trecho em latim: “An universitas sit aliud quam homines universitatis? Quidam dicunt quod non, ut no. (D.3.4.7.1e, t D.47.22.1i n fine), et hoc tenent omnes Philosophi et Canoniste, qui tenent, quod totum non differt realiter a suis partibus. Veritas est, quod si quidem loquamur realiter vere et proprie, ipsi dicunt verum. Nam nil aliud est universitas scholarium quam scholares; sed secundum fictionem iuris ipsi non dicunt verum. Nam universitas reosentat unam Personam. aue est aliud a scholaribus seu ab hominibus, universitatis (D.46. I .22), quod apparet quia recedentibus omnibus istis scholaribus et aliis redeuntibus eadem tamen universitas est. Item mortuis omnibus de .po p. ulo et aliis subrogatis idem est populus, et sic aliud est universitas quam penone que faciunt universitatem secundum iuris fictionem, quia est quedem persona representata, d. (D.46.1.22)”. Ibid., p. 27.

²⁹⁴ Ibid., p. 17-18.

Apesar de certo grau de refinamento e consistência, a teoria da corporação baseada na abstração da pessoa jurídica conviveu durante séculos com visões claramente medievais, sem forças para superá-las, especialmente porque o assunto estava rodeado, historicamente, por conflitos de jurisdição que envolviam a hierarquia espacial do domínio feudal – incluindo aí a relação dos monarcas com o Império – e as imunidades eclesiásticas²⁹⁵. Bartolus – e o próprio Baldus – pensava na independência dos reinos e cidades livres em face do Império, ao mesmo tempo em que não podia negar a autoridade do imperador (D 14, 2, 9, o imperador é *dominus mundi*), agindo de modo bastante contrário aos juristas da contemporânea escola napolitana e seus inspiradores (Marinus de Caramanico, Oldradus da Ponte, Andreas de Isernia e Jacobus de Ravannis), que afirmaram sem receios que a *lex regia* era revogável pelo poder independente conferido a cada reino do império.

A questão estava concentrada na diferença entre considerar o império e seu poder como *de iure*, ou *de facto*, sem meios para impor suas determinações a seus componentes menores. Para os napolitanos, o *ius gentium* garantia a independência diante de um império *de facto*, onde cada parte seria responsável por si mesma numa associação em que o liame não é de submissão entre os estados. Mas, de forma enviesada com relação aos napolitanos, Baldus e Bartolus engendraram uma solução pouco elegante para reconhecer a soberania inquestionável do império sobre a cristandade européia, e ensinar, concomitantemente, a independência jurídica territorial dos novos estados. Acabaram consolidando, em consonância com as características do direito medieval, uma espécie de soberania dividida: o império é soberano *de iure*, e seu poder não pode ser contestado; mas ele não tem condições realistas de se impor sobre cada reino e cidade livre de seus domínios, o que dá a tais entidades políticas menores a liberdade para que seus governantes exerçam uma forma de soberania similar em seus territórios. A constituição divina do império garante-lhe a

²⁹⁵ Apesar de estarem a par da possibilidade de submeter o clero às regras do direito público com base no *Digesto*, os comentadores não avançaram nessa direção, preferindo considerar membros da Igreja e laicos duas categorias jurídicas distintas: “The Commentators however remain clearly medieval in their outlook because they accept the jurisdictional immunities of the clergy and the whole structure of autonomous ecclesiastical courts. In modern terms this means that the internal sovereignty of the *civitates* and *regna* is infringed with the result that they cannot be considered states in a modern sense. That the Commentators should accept the validity of the claims of canon law can cause no surprise because they are reflecting contemporary legal reality. We find mirrored in their works both the real jurisdictional power and authority of the Church, and the attempts of contemporary secular governments to limit ecclesiastical immunities”. Ibid., p. 20.

justificação de seu poder absoluto, a realidade política age a favor da independência das comunidades políticas menores²⁹⁶.

Nessa linha, há várias interpretações acerca do papel dos comentadores vinculando sua dificuldade de separar as funções de governo das mãos de príncipes que concentravam poder (e do imperador, em última instância) ao surgimento do absolutismo moderno. Algumas dessas interpretações relacionam diretamente a assunção do direito público moderno à centralização do poder cujos reflexos podem ser analisados em prerrogativas como a faculdade legislativa concentrada nas mãos dos governantes. Modernamente, não é difícil enxergar na fórmula do *legibus solutus* os rastros do absolutismo que consagrou a razão de Estado. Post considera um erro tratar a *ratio status* medieval por predecessora do absolutismo moderno em vista da impossibilidade de serem encontrados mecanismos dessa razão de Estado sem freios, jurídicos ou políticos, o que ele afirma que somente passou a existir com Maquiavel. A fórmula do *Digesto* é, contudo, de peso inegável para a soberania moderna e desassociá-la das origens do absolutismo também é a preocupação de Brian Tierney ao demonstrar que o maior de todos os glosadores, Accursius, teria deixado claro que o poder soberano não só é apenas limitado pelo direito, mas é precedido logicamente por ele²⁹⁷. Para Accursius, se a soberania fosse atributo de uma única pessoa, a nomeação de um soberano deveria ser acompanhada de um conjunto de regras que não permitissem a possibilidade de governar dispondo arbitrariamente da própria vontade²⁹⁸. O Código de Justiniano dispunha que as leis do *princeps* deviam se obedecidas incondicionalmente, mas nem todos os atos do príncipe tinham força de lei, e, acrescenta Tierney, nem todos os atos do *princeps* deviam ser tomados por constitutivos do direito. O exemplo de Tierney é tirado

²⁹⁶ Há uma expressiva querela acadêmica acerca das tendências absolutistas dos comentadores em face do posicionamento abertamente mais liberal de alguns de seus contemporâneos. Sobre esse ponto, cf. PENNINGTON, Kenneth. **Was Baldus an Absolutist? The Evidence of his Consilia.** <http://faculty.cua.edu/pennington/BaldusHeidelberg.htm>; acessado em 19 de setembro de 2008.

²⁹⁷ TIERNEY, Brian. "The Prince is Not Bound by the Laws." **Accursius and the Origins of the Modern State.** Comparative Studies in Society and History, Vol. 5, No. 4. (Jul., 1963), pp. 378-400. p. 397-398.

²⁹⁸ Sobre como Accursius procurou adaptar as regras do processo legislativo romano cf. BRYNTESON, William E. **Roman Law and Legislation in the Middle Ages.** op. cit., pp. 420-437. Brynteson defende uma opinião próxima à de Post sobre o fato de que glosadores e legalistas não precisaram dos textos de Aristóteles para fundamentarem uma idéia de justiça, baseada em leis, definidas por critérios de razão suficientes em vez de serem atos puramente subjetivos, apesar de individuais. Brynteson lembra, contudo, na contramão de Post, que, por mais que existam elementos que autorizem apontar que os legalistas do séculos XII e XIII pensavam em categorias jurídicas que vieram a ser exploradas na criação do Estado moderno – como a relação entre a soberania e a centralidade atividade legislativa –, eles estavam presos a um cenário onde lei, direito e justiça ainda eram compreendidos de modo demasiadamente costumeiro em face da tradição naturalista teológica.

de uma glosa de Accursius a um dispositivo das *Institutas* que afirmava que “aquilo que agradou (pleased) ao *princeps* tem força de lei”²⁹⁹.

Pleased. For the sake of making a common and general law as at Cod. 7.45.7, for there it is said, "Not every statement of the judge is a sentence. So too not every statement of the Prince is a law".

Accursius conjuga a glosa com uma interpretação de outro dispositivo – Cod. 1. 14. 8. – que assinalava a necessidade de um procedimento detalhado baseado em *conselhos* e *consentimento* para que uma lei geral fosse aprovada pelo imperador, como salvaguarda contra legislações potencialmente injustas e cruéis. Além disso, mandatos individuais do *princeps* não poderiam prosperar se afrontassem o direito consolidado. Nesse ponto, o juiz do caso deveria considerar o mandato inválido. Na estratégia de avaliação de Accursius o elemento fundamental do princípio *legibus solutus* era deslocado dos atos eminentemente individuais do soberano; o soberano, através de suas ações, deveria mesmo ser obedecido e nenhum juiz poderia revogar um ato do legislador supremo, mas poderia convocá-lo para decidir exatamente qual de seus mandamentos deveria ser considerado um comando emanado do governo imperial e, portanto, obrigatório³⁰⁰. Tais limitações não funcionavam apenas no caso da invocação da cláusula de utilidade pública que afastava os direitos do proprietário individual, mas servia também para a definição das tecnicidades do processo legislativo e da competência dos outros magistrados³⁰¹.

A tentativa de Tierney em postular certa visão do Estado moderno presente nos glosadores e comentadores, contudo, não ignora o curto alcance das glosas e mesmo da

²⁹⁹ "The Prince is Not Bound by the Laws." Accursius and the Origins of the Modern State. op. cit., p. 397.

³⁰⁰ De modo semelhante, W. Carlyle afirma que Baldus também se opunha à tendência absolutista do princípio *legibus solutus*, mesmo que tenha comentado incidentalmente que um bom príncipe era melhor do que boas leis: "Baldus says that the passage in the Code on which he is commenting means that he should live according to the law "de debito honestatis," but this must not be taken too precisely. The supreme and absolute power of the prince is not under the law; the words of the Code must therefore be taken as referring to the ordinary power of the prince, not to his absolute power. While the emperor's authority is derived from the "lex regia" it must be borne in mind that this "lex regia" was promulgated by the divine will (nutu divino), and therefore the empire is said to be immediately from God. It should be observed, however, that after all this Baldus adds that he is good ruler who desires that God and the laws should rule, and this is why the emperor says that he subjects his "principatus" to the laws". CARLYLE, W.; CARLYLE, A. J. **A history of medieval political theory in the west. Oxford. v. VI – Political theory from 1300 to 1600.** Edinburgh and London: William Blackwood & Sons Ltd., 1950. p. 82.

³⁰¹ "The Prince is Not Bound by the Laws." Accursius and the Origins of the Modern State. op. cit., p. 399.

capacidade dos comentadores de fugir aos imperativos de uma visão do direito presa a seus limites históricos. O próprio Canning reconhece que, apesar do esforço de Baldus e Bartolus, ambos não podiam conceber a autoridade imperial e a autoridade feudal dos príncipes como sendo decorrentes de qualquer forma de obediência à ordem jurídica nos moldes modernos. Não só porque algo assim simplesmente não existia, mas porque o príncipe não podia ser constrangido por qualquer espécie de legislação humana, positiva, o que inclui o fato de que um imperador não podia estar preso às regras de seu antecessor – mas para alguns juristas isso não significava que o imperador não devesse aceitar as limitações do direito natural ou divino³⁰².

A sequência de conceitos que para Gaines Post simbolizam a *ratio status* medieval pode ser definida então como uma ordem progressiva que inicia com o estabelecimento da superioridade do interesse público sobre os interesses privados. Tal superioridade decorre de interpretações sobre o significado de *ius publicum* no direito romano e sua aplicabilidade na Idade Média desde o século XII. Tais noções de direito público teriam sido adaptadas a modelos de organização política não muito semelhantes ao Império Romano, e que teriam atuado no processo de formação do Estado moderno. Dentre essas noções, as principais foram a utilidade pública, a necessidade e a justa causa. O processo de reificação do espaço público que está na base da consolidação do Estado moderno teria como princípio orientador geral a *ratio status*, associada às teorias que propunham a imagem da comunidade política como uma abstração, uma ficção jurídica inexistente no direito romano, e que fosse capaz de concentrar em seus atributos personalísticos a impessoalidade

³⁰² Baldus usa dois termos para expressar a autoridade imperial: *suprema potestas* e *plenitudo potestatis*. Sua concepção do poder imperial toma a vontade do imperador como lei positiva, e como tal é absoluta por que seu exercício não pode ser restrito por nenhuma vontade humana. “Nada resiste à plenitude do poder, pois supera toda lei positiva e no caso do imperador sua vontade é razão o bastante”. Baldus segue uma fórmula antiga ao admitir que a vontade do imperador é a única justificação para seus atos (*in principe pro ratione voluntas*). Esse absolutismo decorre da alienação irrevogável do poder feito pelas pessoas em nome do imperador contida no *Digesto* e da origem divina do poder concedido por Deus aos governantes. O imperador representaria assim um povo que renegou a sua soberania. Ele não seria uma espécie de representante que assume o controle do poder enquanto o *populus* mantém suas prerrogativas originais. Em caso de vacância imperial, p. ex, nada cabe ao povo. “In this hierarchical structure, his subjects, being his inferiors, can have no control over him. ‘We jurists should say that the emperor is lord of the world even if he were to administer badly, because an inferior cannot correct his superior, although the pope can depose him for a very great cause’”. Baldus introduz os conceitos de *potestas absoluta* e *potestas ordinaria* para esclarecer o fato de que, apesar de estar acima das leis, o imperador deve aceitar se submeter às próprias leis que produz para garantir certa segurança jurídica ao sistema. Assim, o imperador exerce a *potestas ordinaria* através dos mecanismos legislativos aplicáveis a todos, e, diante de maiores ameaças, ele age em conformidade com a *potestas absoluta*, derogando a jurisdição do direito positivo. CANNING, Joseph. **The Political Thought of Baldus de Ubaldis**. Cambridge: Cambridge University Press 1987. pp. 72-74.

da *respublica*. Muito do esforço do pensamento de Post está em provar que a *ratio status* é um princípio que não desfaz dos limites legais, sendo o mais importante deles a obrigação de não perder de vista o casuísmo com que deve ser aplicado. Se Post não incluiu em seus estudos aqui citados uma análise acurada sobre os comentadores e glosadores dos séculos XIII e XIV é porque considera desnecessário – por evidente – comprovar a existência de uma razão de Estado atuando acentuadamente como *background* do Estado moderno, nas proximidades do Renascimento italiano. Afinal, ele considerou ter provado que ela já estava agindo muito antes, desde o século XI. Mas Post não entra em detalhes sobre os significados atribuídos ao direito público de origem romana. E não elabora sua análise jurídica em consonância com maiores explicações sobre as organizações sociais medievais, dando a conceitos como “público”, “utilidade”, “respublica”, “ratio” e “status” uma significação atemporal. Afora a ausência de explicações mais satisfatórias em termos políticos, alguns questionamentos sobre o *ius publicum* restam pouco esclarecidos.

Post não faz referências às dificuldades de se estabelecer as características de um verdadeiro direito público romano nos textos legais que utiliza, o que ajudaria a descortinar algumas dúvidas com relação à idade da razão de Estado, mas, mais importante, auxiliaria a levantar informações sobre se a razão de Estado depende da existência do Estado ou é mesmo um princípio anterior a ele³⁰³. Comparar a comunidade política imperial romana e as comunidades em luta na Idade Média seria uma forma interessante de aprimorar a reflexão.

A separação entre direito público e privado que conhecemos deriva dos juristas clássicos da era dos Antoninos. A definição foi retirada do ensinamento de Ulpiano inserido no *Digesto* em D 1. 1. 1. 2³⁰⁴. Basicamente, o direito público diz respeito a regras responsáveis pela administração pública, e que não podem ser alteradas pela vontade dos indivíduos privados³⁰⁵, o que hoje em dia é representado pela noção de *ius cogens*, uma

³⁰³ Sobre as incertezas para a delimitação do *ius publicum* no direito romano, cf. JOHNSTON, D. **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. In CAREY MILLER, D.L.; ZIMMERMANN, R., [Editores] **The Civilian Tradition and Scots Law**. Aberdeen Quincentenary Essays. Berlin: Duncker & Humblot, 1997 (ISBN 3-428-09011-X), pp 87-101.

³⁰⁴ Também nas *Institutas*, 1, 1, 4: “Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem pertinet. dicendum est igitur de iure privato, quod tripartitum est; collectum est enim ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus”. As *Institutas* foram escritas por Gaius, único dos importantes juristas romanos que entraram na composição do Código contemporâneo ao imperador Justiniano. É, nesse caso, um referenciador da assertiva de Ulpiano.

³⁰⁵ Dig. 2.14.38. Papinianus 2 quaest. Ius publicum privatorum pactis mutari non potest.

expressão que não pertencia à terminologia legal romana. Em alguns casos, o *ius publicum* podia estar associado à regulação de determinadas relações privadas graças ao interesse público que elas implicavam³⁰⁶. Durante a fase republicana até as crises mais graves que culminaram com a ascensão de Julio César e seu assassinato em 44 a. C. o *ius publicum* era a expressão de decisões coletivas, advindas de órgãos representativos dos cidadãos (comícios) e agentes de poder romanos (magistrados). Entre estes, as numerosas assembleias, comícios e o Senado, além de certo peso exercido na participação política por magistrados como o tribuno, que podia vetar leis que ferissem interesses da plebe. Com o fim da república, o conjunto de estruturas que fundamentavam o direito público aos poucos deixou de existir.

Roman leaders worked hard to ensure the continued functioning of the traditional public lawmaking system. These efforts, however, were futile in face of an explosion in the citizen population, the vast changes in the pool that had traditionally provided leadership, and the growing politicization of lawmaking that culminated in the portentous lawmaking activity of the civil war years, 49 to 44. After 44, this most remarkable burst of lawmaking in Roman history is followed by dramatic changes in the format and focus of lawmaking and assemblies. The failure of public lawmaking assemblies to reduce the level of disruption was followed by the emergence, with the ascendancy of Octavian in 3, of the first Roman emperor. Lawmaking assemblies, although not yet moribund, never again assumed the form, frequency, or function that they had held for over half a millennium³⁰⁷.

O interesse dos juristas também mudou. Se o último século antes da ascensão de Otávio havia sido particularmente intenso pelas disputas em torno do controle político da cidade a partir do sistema estabelecido de divisão de poderes legislativos e administrativos, portanto em torno do *ius publicum*, no decorrer dos primeiros anos do reinado de Otávio o interesse dos juristas pelo direito público entrou em decadência, que passam a concentrar atenções no direito civil, privado. 49 dos 50 livros do *Digesto* e 9 dos 12 livros do *Código* tratam do direito privado.

³⁰⁶ MOUSOURAKIS, George. **The Historical and Institutional Context of Roman Law**. Laws of the Nations series. Ashgate Publishing, Ltd., 2003. pp. 30-31.

³⁰⁷ WILLIAMSON, Caroline; WILLIAMSON, Callie. **The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic**. Chicago: University of Michigan Press, 2005. p. 368.

But from the late first century BC, as interests in politics began to decline in the settled political conditions of the early empire, jurists tended to withdraw from political life and dedicate themselves exclusively to the practice and the study of law. It's important to note, at this point, that the contributions of the jurists are not evenly distributed over the whole field of law. Private law and civil procedure dominate very clearly, whereas many areas of public law never became the object of the same intensive analysis and constructive development³⁰⁸.

A própria definição de Ulpiano pode não representar tanto quanto os estudos de Post supõem. Para Peter Stein, a noção de “direito público” era por demais vaga para os jurisconsultos imperiais, inclusive para Ulpiano. Stein especula que talvez Ulpiano estivesse mais preocupado em estabelecer um limite para o direito público que protegesse as regras de direito privado da interferência do imperador³⁰⁹. Ou seja, marcar um limite não para estabelecer de forma clara o significado do *ius publicum* – em especial a sua relação com a forma de organização política –, mas para tentar manter a tradição do direito privado em relativa autonomia. O direito público trataria dos magistrados e da religião estatal – numa espécie de campo de competência enumerada – e o direito privado de todo o resto – o que seria uma forma de competência residual, mas muito mais abrangente. Não há nenhuma tentativa de vincular a natureza jurídica do *ius publicum* a partir dessa diferenciação com poderes constitucionais do Império, a fundamentação do poder dos magistrados ou mesmo das instituições públicas e seus limites de atuação.

A frase de Ulpiano, apesar de ter sido colocada na apresentação do *Digesto*, não reflete o interesse real dos juristas romanos, que raramente usavam a expressão *ius publicum*³¹⁰. Quando o faziam, comumente associavam-na ao conjunto de leis tanto quanto a institutos de direito privado que poderiam representar algum interesse à manutenção da sociedade civil, mas dificilmente demonstravam preocupação com o direito público no

³⁰⁸ **The Historical and Institutional Context of Roman Law.** op. cit., p. 190.

³⁰⁹ STEIN, Peter. **Roman law in European History.** op. cit. p. 21.

³¹⁰ Comumente, a fonte mais utilizada para tratar do desinteresse pelo direito público entre os juristas imperiais romanos é o livro de Fritz Schulz, **History of Roman Legal Science**. E uma das principais obras para referências legais e históricas sobre o direito público romano ainda é o livro de Theodor Mommsen, **Le droit public romain**. Utilizarei a tradução francesa em oito volumes para consulta. MOMMSEN, Théodore. **Le droit public romain**. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1894. Entre os livros mais antigos há também como referência de relevo WILLEMS, Pierre. **Le droit public romain. Ou les institutions politiques de Rome**. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1883. E um pouco mais recente, VINOGRADOFF, Paul. **Roman Law in Mediaeval Europe**. New York: Kessinger Publishing, [1909] 2004.

sentido de leis constitucionais ou do estado³¹¹. Em razão de tais motivos Savigny afirmou que o direito público romano não foi recepcionado pelo direito moderno, e Koschaker propôs que o direito público romano estava por demais preso aos seus limites históricos para ser recepcionado fora de seu tempo³¹². A lista de Ulpiano acerca dos fundamentos do direito público descreve três componentes taxativos, a religião, os sacerdotes e os magistrados. Somente o as magistraturas se aproximam do tipo de representação que poderia interessar aos modernos. *But this single word does not provide much guidance*, reforça D. Johnston.

Moreover, the boundary between private and public law is scarcely explored in the Roman sources³¹³. To take an obvious difficulty, the Roman jurists were ambivalent on the question whether a town (*civitas*) was to be treated according to private or public law. The purist view appears in the Digest: according to Gaius, the term 'public' applied to the Roman people, while towns were in the same position as private individuals [D. 50, 16, 16]; similarly, Ulpian thought that the property of towns could be described as 'public' only by an abuse of language [D. 50, 16, 15]. But these clear statements neither accorded fully with views expressed in other contexts by the same jurists³¹⁴ nor did they fully reflect Roman practice: for there were special legal rules and remedies which dealt with municipal property; they may not have been the same as those available to the Roman people, but neither were they the same as those open to private individuals³¹⁵.

Um dos motivos que justificam a ausência de tratados entre os juristas romanos sobre direito público³¹⁶ é que o poder dos funcionários públicos precede a criação de instituições que, em tese, deveriam fundamentá-los. Se tomarmos a idéia de que uma organização coletiva, reunida em instituições permanentes, indica ou elege membros da sociedade para serem investidos em um tipo de poder que será exercido sobre as outras

³¹¹ ROWE, C. J.; SCHOFIELD, M.; HARMISON, S. LANE, M; **The Cambridge history of Greek and Roman political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 626.

³¹² Citados por Johnston em **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. op. cit., p. 87.

³¹³ Ibid., p. 89. Nota do autor: "There is only one other text in which the terms *ius privatum* and *ius publicum* appear together, and that is simply to the effect that the jurist Tubero was a great expert in both: Pomp. D. 1, 2, 2, 46".

³¹⁴ Nota do autor: Gai. D. 1, 8, 1 pr. (ambiguous) and D. 41, 3, 9; Ulp. D. 43, 24, 5, 4 and D. 50, 16, 17.

³¹⁵ JOHNSTON, D. **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. op. cit., p. 90.

³¹⁶ Para Herbert Jolowicz, "(...) *ius publicum*, and these principles are never stated explicitly by the Romans at all. Probably they were too obvious to need stating, or at any rate they were never thought of in connection with private law". JOLOWICZ, Herbert. **Roman foundations of modern law**. Chicago: Clarendon Press, 1957. p. 47.

peessoas, então algo assim só passou a existir na Roma monarquista depois que o poder dos magistrados já estava sedimentado. A constituição jurídica de Roma começa com os magistrados.

Le caractère même de l'État romain prescrit de commencer par ses magistrats le tableau de sa constitution juridique. C'est ainsi que, dans la très ancienne image que cet État nous a laissée à Rome de lui-même, sous forme de récit de sa fondation, le roi est représenté comme antérieur à la ville et au peuple. Il y a, pour ne pas étudier le conseil ou l'assemblée de la cité avant ses magistratures, une première raison, C'est que ni le conseil ni l'assemblée n'ont la faculté d'agir sans le concours d'un magistrat et que par conséquent tout acte de l'un ou de l'autre est en même temps l'acte d'un magistrat³¹⁷.

Há outro motivo. Para Theodor Mommsen apesar dos juristas romanos não ignorarem a expressão *jus publicum*, não pensaram nela ao escrever sobre as magistraturas e o exercício do poder político. Não existem tratados científicos na antiguidade sobre o *jus publicum*. De forma geral, anota Mommsen, a expressão se referia a regras de direito privado que vinculavam os indivíduos privados de maneira imperativa, embora regras meramente permissivas também fizessem parte do *jus publicum*, sem haver critérios muito claros que permitissem superar os equívocos. Para ele, a divisão de Ulpiano também não faz muito sentido, já que em nenhum outro texto sobre o direito religioso existe a separação entre *sacra* e *sacerdotibus*³¹⁸. As fontes sobre o tema das magistraturas como institutos de direito público também são confusas nesse aspecto. Mommsen afirma que não existem registros de livros que tratem da magistratura de um modo geral, sendo composta a literatura sobre o tema de textos acerca de instruções redigidas para o exercício de magistraturas determinadas, bem como para o cumprimento de outras funções a elas associadas. Sem uma fonte que pudesse ampliar a visão moderna sobre os fundamentos da magistratura em diferentes épocas romanas, Mommsen lembra que o meio pelo qual se pode obter mais esclarecimento quanto ao assunto é o estudo do poder de *imperium* e as

³¹⁷ MOMMSEN, Théodore. **Le droit public romain**. op. cit. Tomo I, v. 1. p. 6.

³¹⁸ Ibid., p. 7. « Ulpian' indique aussi, en divisant le *jus publicum* en droit des *sacra*, des *sacerdotes* et des *magistratus*, qu'il songe non pas à quelque ouvrage de ce genre, mais bien à l'espèce d'ouvrage dont il va immédiatement être question. Au reste, il ne cite peut-être les *sacra* que par amour de la division tripartite. Du moins, la littérature du droit sacré ne semble aucunement se prêter à une division en droit des *sacra* et droit des *sacerdotes* ».

variações de seu significado da monarquia ao império, já que o *imperium* foi durante toda a Roma ocidental um conceito essencial para o poder público.

Aparentemente, foi no reinado de Adriano que o conceito de *ius publicum* começou a surgir relacionado com a idéia de *utilitas publica*, ao modo como foi definido no *Digesto*. Mas o texto de Ulpiano não inclui entre as categorias do direito público os institutos de direito privado que justificam o interesse público – por exemplo, o problema do casamento não pode ser listado entre as magistraturas, nem entre os assuntos concernentes ao sacerdócio. O próprio Ulpiano dedicou várias obras à descrição dos deveres (*officia*) de várias magistraturas, mas a única que restou foram os livros sobre o *de Officio Proconsulis*. Mas não há nenhuma conexão com qualquer tipo de conjunto jurídico que possa ser comparado com um sistema de normas constitucionais do ordenamento jurídico romano, assim como é difícil estabelecer uma interpretação jurídica dos poderes dos magistrados, a não ser por meio de fragmentos que permitem uma reconstituição relativamente débil do regime legal romano. Tais fragmentos misturam reflexões sobre questões administrativas (como o alcance dos poderes de um edito municipal) e jurídicas, mas não aprofundam, como era comum na fase republicana, a extensão dos poderes de *imperium* e os deveres dos magistrados. (...) *A study of the surviving material has clearly demonstrated that such questions of high constitutional law were not their concern*³¹⁹.

Quanto ao sacerdócio, a primeira apropriação religiosa da definição tripartite de Ulpiano foi feita por Santo Isidoro de Sevilha, de onde foi retirada para integrar os *Decretos* de Graciano³²⁰. Mas em nenhuma das suas obras, nem sequer de qualquer outro decretista ou decretalista, há a diferenciação entre *ius publicum* e *ius privatum*, provavelmente tendo sido suprimida pelo direito canônico. Accursius e Bartolus fizeram

³¹⁹ **The Cambridge history of Greek and Roman political thought.** op. cit. p. 627.

³²⁰ Graciano foi um monge camaldulense e professor de teologia em Bolonha. Viveu no século XII e as datas de seu nascimento e morte são desconhecidas. Grande parte do que se sabe sobre ele vem de indicações deixadas em suas próprias obras. Escreveu uma enorme compilação de direito canônico (leis escritas, decisões de concílios, bulas papais e etc.) teologia e estudos bíblicos intitulada *Decretum Gratiani* (inicialmente *Concordia discordantium canonum*), onde pretendia pacificar as maiores discussões jurídicas da Igreja. Introduziu o conceito de jurisprudência no direito canônico e reconheceu o valor relativo à diferença das fontes. Apesar de ser um empreendimento monumental, a forma final do texto ficou didática o bastante para ser utilizada pelas escolas de direito canônico como manual de base, até o século XX, apesar de nunca ter tido reconhecimento oficial do Vaticano. Para maiores referências sobre o *Decretum* cf.: WINROTH, Anders. **The Making of Gratian's Decretum.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Sobre a relação entre o direito canônico, o *ius publicum* e os poderes dele decorrentes, cf. ROMMEN, Hans. **Church and State.** The Review of Politics, Vol. 12, No. 3. (Jul., 1950), pp. 321-340.

anotações sobre a questão, mas, de modo geral, levou bastante tempo para que a independência do direito público de inspiração romana se consolidasse, já com grandes transformações originais impostas na modernidade³²¹. A complexidade da relação entre os magistrados, o governo imperial e cada cidade do Império deixou pouco espaço para a produção dos juristas interessados em solucionar problemas mais próximos. Como as questões relativas à municipalidade pertenciam à esfera do direito privado, não era preciso discutir o direito imperial nas lides cotidianas.

The Roman jurists developed their thoughts not in relation to the institutions of the state but in relation to the *polis* or *civitas*. The reason for this was that *polis* and *civitas* were capable of generating problems which were regarded as belonging to the sphere of private law, and were accordingly regarded by the jurists as being within their purview³²².

Por fim, há ainda confusão latente acerca da fonte do poder dos magistrados em razão do poder do imperador³²³. Papiniano contemplou o poder dos magistrados via decretos do imperador, mas não tratou da origem do poder do soberano. Já Ulpiano afirmou que o poder do imperador derivava do povo, que lhe confere seu *imperium*, delegável aos magistrados. Num texto em que discutia as funções do questor, o poder de *imperium* é dividido em puro (*merum*) ou mixto (*mixtum*)³²⁴. Mas o contexto em que baseava a

³²¹ JOHNSTON, D. **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. op. cit., p. 90.

³²² **The Cambridge history of Greek and Roman political thought**. op. cit. p. 632.

³²³ The Roman jurists provide no general account of the key notions of public law. Although the 2nd and 3rd centuries saw a fashion for writing books about the office of one magistrate or another (*libri de officio*), the most notable example of which is Ulpian's ten books *de officio proconsulis*, the surviving material is disappointingly thin. There is no extended discussion of *imperium* or *potestas*, the rudiments of state power. Of the small number of texts on questions of what we would call constitutional law, few come from a *liber de officio*; and many more come from the ordinary run of commentaries on the edict or civil law. **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. op. cit., p. 92.

³²⁴ D.2.1.3: Ulpianus 2 de off. quaest.; Imperium aut merum aut mixtum est. merum est imperium habere gladii potestatem ad animadvertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur. mixtum est imperium, cui etiam iurisdictio inest, quod in danda bonorum possessione consistit. iurisdictio est etiam iudicis dandi licentia. Na tradução de Scott: "3. Ulpianus, On the Duties of Quæstor, Book II. Official authority is either simple or mixed. Simple authority invests the magistrate with the right of inflicting the death penalty upon persons who are violators of the law, which is also designated "power". Mixed authority, which embraces legal jurisdiction, consists of the right of granting possession of property. Jurisdiction includes the power of appointing a judge". SCOTT, S. P. **The Civil Law**. op. cit. O estranho aqui é que, apesar de discutir o poder do questor, esse era um magistrado que não possuía poder de *imperium*. Johnston prefere traduzir *merum* por "undiluted" (não diluído, não misturado). A palavra *simple*, em inglês, dificilmente permite entrever a idéia de que o *merum imperium* é um *imperium* mais completo (que também abarcava o poder de realizar julgamento), em oposição ao *imperium* parcial, ou *mixtum*. "Undiluted" também

separação não é confiável³²⁵. A mesma divisão aparece apenas outras duas vezes no *Digesto*, proveniente de dois escritos de Papiniano e Paulus [Paul. D. 1, 18, 5]. Nos escritos de Papiniano³²⁶ a discussão tratava da divisão entre os poderes inerentes a certos magistrados que possuíam império, e aqueles que recebiam o *imperium* por atribuição. No segundo caso, não podia haver delegação do *imperium* recebido quando se tratava de magistrado que recebeu *merum imperium*, poder que continha as atribuições de *iurisdictio* e *ius gladii* (ou *potestas*) – normalmente significando poder de julgar e aplicar a pena capital. Portanto, se o imperador recebeu seu *merum imperium* do povo, não pode delegá-lo a nenhum magistrado, contrariando Ulpiano e deixando sem muitas explicações as origens constitucionais do poder dos magistrados imperiais.

Não há clareza e univocidade o bastante no Código como um todo para definir os fundamentos de validade do poder imperial tomando como referência a separação entre direito público e privado, apesar da extensão das matérias tratadas por *ius publicum* na era republicana, que ainda exerciam certa influência sobre os juristas imperiais. Sobretudo, aquelas que diziam respeito à constituição das instituições e aos processos legislativos e eleitorais. Uma autonomia semelhante é quase impensável fora de um questionamento mais amplo sobre os fundamentos políticos da sociedade imperial. Estabelecer como a apropriação medieval do direito romano lidou com essas sutilezas pode parecer ainda mais complicado, mas não é inútil. Não é absurdo propor que a *utilidade pública* de inspiração

é a opção de Rowe, Schofield, Harmison e Lane em **The Cambridge history of Greek and Roman political thought**. op. cit., p. 628.

³²⁵ Sobre a definição do poder de *imperium*, Johnston afirma: “The term *imperium* is being used loosely, since *imperium* in the narrow sense in which the jurists regularly use it was the preserve of the higher magistrates and pro-magistrates, and the people did not itself possess it. It may be thought that this text is no more than *ex post facto* rationalization by Ulpian of powers which in his day the emperor undoubtedly did have. But it is also possible that he is referring to the *lex de imperio* passed at the accession of the emperor and which invested him with power”. **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. op. cit., p. 92.

³²⁶ D.1.21.1.1. Papinianus 1 quaest. Qui mandatam iurisdictionem suscepit, proprium nihil habet, sed eius, qui mandavit, iurisdictione utitur. verius est enim more maiorum iurisdictionem quidem transferri, sed merum imperium quod lege datur non posse transire: quare nemo dicit animadversionem legatum proconsulis habere mandata iurisdictione. paulus notat: et imperium, quod iurisdictioni cohaeret, mandata iurisdictione transire verius est. Na tradução de Scott: “Concerning the office of him to whom jurisdiction is delegated. 1. Papinianus, Questions, Book I. (1) He to whom jurisdiction has been delegated possesses none peculiar to himself, but must only exercise that of the magistrate who conferred it upon him; for while it is true that by the custom of our ancestors jurisdiction can be transferred, the authority conferred by law cannot be transferred. For this reason no one says that the deputy of a Proconsul has the right of imposing penalties when jurisdiction has been delegated to him. Paulus states that the authority attaching to jurisdiction is also delegated with it”. SCOTT, S. P. **The Civil Law**. op. cit.

republicana romana tenha sido uma expressão estrategicamente utilizada na Idade Média como um instrumento de sobreposição da vontade de um príncipe *privado* (ou particular) sobre sua comunidade de súditos *privados*, sob o fundamento de que o príncipe seria algo como que o representante legal daqueles, justificando assim direitos como a expropriação ou expressões mais amplas de seu pretensão direito de *summa potestas* em seus domínios. E que a manipulação da expressão não tenha esbarrado em maiores oposições por não haver evidências históricas sobre o sentido de *público* que pudesse fundamentar elementos de restrição ou contenção do dispositivo³²⁷.

A favor do caráter absolutista do *Corpus* há nas *Novelas* a definição de Justiniano sobre ter sido enviado por Deus como estatuto vivo, que deve submeter todas as outras leis. Somado ao princípio *legibus solutus* no *Digesto* [D. 1, 3, 31]³²⁸, à fundamentação do poder imperial na concessão popular³²⁹, e ao fato consagrado no *Codex* de que o imperador não

³²⁷ Basta observar como a estrutura para decretar medidas de exceção na república romana era bem mais complexa do que no império, especialmente durante a fase do *dominato*. Como o Senado não possuía atribuições legislativas ou executivas, resguardava-se o poder de emitir o *senatus consultum* para controlar perigos mais graves à *salus publica*, enquanto a administração cabia aos cônsules e determinados magistrados e as atribuições legislativas pertenciam às *assembléias* e *comícios*. Eram basicamente quatro as medidas senatoriais: a nomeação de um ditador; o *tumultus* e o *iustitium*, que suspendiam regras de isenção e permitiam alistamento militar obrigatório; o *senatus consultum ultimum*, expedido em face de rebelião aberta contra cidadãos e magistrados, e conferia a estes últimos poderes excepcionais de ditadores; e o *senatus consultum reppublicam factum videri*, advertência que precedia o *s. c. ultimum*. WILLEMS, Pierre. **Le droit public romain. Ou les institutions politiques de Rome**. op. cit. p. 213-214.

³²⁸ « Dig.1.3.31. Ulpianus 13 ad l. iul. et pap. Princeps legibus solutus est: augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent ». Na tradução de Scott: “The Same, On the Lex Julia et Papia. The Emperor is free from the operation of the law, and though the Empress is undoubtedly subject to it, still, the Emperors generally confer upon her the same privileges which they themselves enjoy”. Mommsen afirma que do primeiro principado de Augusto, pelo menos até Diocleciano o princípio *legibus solutus* jamais teve o significado que a interpretação medieval lhe conferiu. O principado, insiste Mommsen, nunca foi uma monarquia ao estilo moderno: « Dans une monarchie de fait, il ne peut être question d'une responsabilité de fait du monarque: c'est un point sur lequel il est inutile d'insister; mais la conception juridique n'a jamais changé et le princeps selon lequel le monarque ne peut avoir tort n'est pas moins étranger au principat qu'à la République. C'est seulement à l'époque où la conception de la monarchie qui dominait dans l'Orient hellénique a pré valu que la maxime, selon laquelle le souverain n'est lié par aucune loi, a pris ce sens général qui en a fait la formule de l'absolutisme devenue depuis classique ». MOMMSEN, Théodore. **Le droit public romain**. op. cit. Tomo V. p. 10.

³²⁹ Dig.1.4.1pr. Ulpianus 1 inst. Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. Tradução sugerida por Johnston: “What the *princeps* decides has the force of statute, as the people, by the *lex regia* which was passed regarding his power, confers on him all its own power and authority”. **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. op. cit., p. 96. Também em D. 1.3.31: “The emperor is not bound by statutes. The empress no doubt is bound, though the emperor generally gives her the same exceptional right as he enjoys himself”. Este último na tradução de Fred Blume. BLUME, Fred H. **Annotated Justinian Code**. Edited by Timothy Kearley. University of Wyoming. <http://uwacadweb.uwyo.edu/blume%26justinian/default.asp>; acessado em 19 de setembro de 2008.

apenas tinha o poder de legislador solitário, mas de intérprete maior das leis³³⁰ há material o bastante para sedimentar a concentração de poder desejada pelo Império e a Igreja na Idade Média, apoiados pelos melhores comentadores.

Bartolus may be described as an Imperialist-with a difference. That difference it is which made his views so influential in the future. At first sight he holds the theory of the world-monarchy of the Emperor as absolutely as Bozius held it of the Papacy. The Emperor has all laws in *scrinio pectoris* of course; Imperial laws are the only laws which are universal; all else are merely particular facts. All rebellion may be condemned, because kings are really Imperial officials. Even the kings of England and France, whatever they may say, are subjects of the Roman Empire; it is (probably) heresy to doubt the universal lordship of the Emperor, and for that reason is only natural in Jews or Saracens or Greeks. *Quod principi placuit legis habet vigorem* is of course true, though it is decent to consult people. On the *digna vox* he admits that the Emperor is under the laws, but by self-imposed compulsion, not necessity, although he is bound to keep treaties with cities, because *pacta sunt de iure gentium*. This latter is the notion which both gave significance to the idea of the original contract and also enabled Grotius to found his system. He clearly holds the usual maxims that whatever the sovereign permits he commands, and sovereignty is inalienable³³¹.

Mas os juristas medievais também exploraram o *Corpus Iuri Civilis* arrancando interpretações republicanas. Talvez a fonte mais comum para contrapor as tendências absolutistas seja a referência no *Codex* à importância do imperador aceitar a limitação de suas próprias leis e de seus antecessores³³². Glosadores e canonistas aproveitaram-se

³³⁰ No *Codex*, C. 1, 14, 12, 3-5 (529): CJ.1.14.12.5: “Imperator Justinianus. Explosis itaque huiusmodi ridiculosis ambiguitatibus tam conditor quam interpres legum solus imperator iuste existimabitur: nihil hac lege derogante veteris iuris conditoribus, quia et eis hoc maiestas imperialis permisit”. Na tradução de Fred Blume: “These absurd doubts, therefore, being dissipated, the emperors will rightly be considered as the sole maker and interpreter of laws; nor does this contradict the founders of the ancient laws, because the imperial majesty gave them the same right”. **Annotated Justinian Code**. op. cit.

³³¹ FIGGIS, J. Neville. **Bartolus and the Development of European Political Ideas**. Source: Transactions of the Royal Historical Society, New Series, Vol. 19, (1955), pp. 147-168. p. 156.

³³² No *Codex*, C.1.14.4: “Imperatores Theodosius, Valentinianus. Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. et re vera maius imperio est submittere legibus principatum. et oraculo praesentis edicti quod nobis licere non patimur indicamus. * Theodos. et Valentin. AA. ad volusianum pp. * <a 429 D. iii. id. Iun. Ravennae Florentio et Dionysio cons”. Na tradução de Fred Blume: “1.14.4. The same Emperors to Volusianus, Praetorian Prefect. For a sovereign to acknowledge himself bound by the laws is a statement befitting the majesty of a ruler, and, therefore, our authority depends upon the authority [of] law. And for a sovereign to submit himself to the laws, is in fact a greater thing than imperial power. And by the announcement of the present edict we show what we do not permit ourselves to do”. **Annotated Justinian Code**. op. cit. Baldus quando diferenciou *potestas ordinata* de *potestas absoluta* tratando do poder do imperador estava se referindo a estas passagens do Código de Justiniano. Num comentário do Comentarador traduzido para o inglês por Canning: “The emperor should live

também da idéia de que o poder imperial teria sua origem no povo para propor maior independência legislativa para príncipes e monarcas em face do Sacro Império³³³, até o ponto em que Inocente III chegou à formulação de que o rei da França, Filipe Augusto, deveria ser compreendido como um imperador em seus próprios domínios, legitimado por seus súditos. Azo foi mais longe ainda ao anotar que o poder imperial decorre da transferência de *iurisdictio* proveniente da *universitas* composta pelo povo ao imperador para que governe. E como a *universitas* não pode ser transferida, o povo resguarda sempre a possibilidade de revogar o poder imperial³³⁴.

As contradições entre Ulpiano e Papiniano somente puderam ser resolvidas no fim da Idade Média quando uma teoria sólida da soberania criou as bases para uma fonte única e indivisível para as atribuições de poder num certo domínio. Há no *Digesto* uma idéia clara de que os poderes conferidos aos magistrados devem ser exercidos em seus limites, e há até mesmo a existência de certa hierarquia de atribuições de poder aos magistrados, mas não há quase nada escrito sobre o topo da pirâmide e sua relação com as escalas menores de poder; ou seja, a relação entre o poder do imperador e o poder decorrente dos magistrados. Os autores medievais se apropriaram de conceitos como *imperium*, *iurisdictio* e *potestas* e recriaram sua importância. Mas é importante ressaltar que bastante desse esforço não encontra muita ressonância com a realidade da prática jurídica no império romano, como a definição de Azo para *iurisdictio*, tratando-o como o poder “publicamente estabelecido com a necessidade de fundar o direito e manter a equidade”³³⁵.

according to the laws because his authority depends on the law. Understand that this word, ‘should’, is interpreted as applying to the obligation of honesty which the emperor should possess to the highest degree. But this is not a precise interpretation because the supreme and absolute power of the emperor is not beneath the law. The law in question [i.e. C.1.14.4] therefore applies to his ordinary not for his absolute power...Note that the emperors says he is bound by the laws and this is so out of his good will and not of necessity”. **The Political Thought of Baldus de Ubaldis.** op. cit., p. 75.

³³³ Um exemplo dessa autonomia era a exigência no *Codex* para a aprovação de leis que atingissem a totalidade do império, provavelmente se referindo ao consentimento dos magistrados superiores responsáveis pelos municípios (*municipium*): “CJ.5.59.5.2: Imperator Justinianus. Tunc etenim, sive testamentarii sive per inquisitionem dati sive legitimi sive simpliciter creati sunt, necesse est omnes suam auctoritatem praestare, ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur”. O dispositivo não tem absolutamente nada a ver com essa discussão mais ampla, mas foi explorado pensando nela. Tradução de Blume: “2. For in such case the guardians whether testamentary, statutory, or appointed with or without inquiry, must all give their consent, so that, what touches all must be approved by all”.

³³⁴ **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law.** op. cit., p. 97. Sobre a origem da teoria da *persona ficta* como representação da comunidade política e sua relação com o direito privado, cf o capítulo “The idea of personality”, em: GIERKE, OTTO. **Political theories of the Middle Age.**

³³⁵ **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law.** op. cit., p. 95.

Os juristas medievais também restabeleceram as disputas entre o poder do império e aquele concentrado nas cidades, mas tinham pela frente uma confusão soberana muito mais complexa entre entidades políticas menores (como os principados, cidades livres, etc.) e o Sacro Império. Não só porque essa relação incluía a Igreja – com suas pretensões soberanas, fundamentadas no próprio *ius publicum* – mas porque amadurecia muito rápido a idéia de divisão da almejada, e nunca de fato conquistada, soberania universal cristã através do princípio *rex imperator in regno suo est*, desconhecido dos romanos.

Ao referenciar um sem número de autores que influenciados pelo direito romano abordaram questões que são muito similares à razão de Estado moderna Post pretende mais do que oferece: produzir um vínculo entre duas tradições políticas distintas, a República e o Império romanos, usando o direito com pretensões atemporais, e provar que a abordagem feita pelos autores medievais não diferencia em muito do que era pensado na antiguidade romana. Mais do que isso, pretende equivaler formalmente o modo como os pensadores modernos se apropriaram do conceito de *ratio status* conforme o uso medieval em voga nos textos de alguns canonistas, glosadores e comentadores. O maior prejuízo dessa abordagem é a falta de critérios para definir como as instituições acompanharam a evolução desses padrões de racionalidade distintos, manipulando noções de poder que fomentaram novidades em termos de organizações sociais sem precedentes, e, ao mesmo tempo, como o direito foi usado para interpretar e justificar essas mudanças, que fariam da sociedade privada de príncipes européia uma sociedade de Estados.

2.3 O humanismo renascentista italiano e o realismo político – Ratio x Jus

O que essas discussões sobre a importância (ou não) de Maquiavel para o tema da razão de Estado em geral apontam é para uma interpretação do surgimento do Estado num longo desdobramento institucional a partir de considerações sobre a supremacia interesse público, mais próximo de algo como a manifestação do poder de um soberano sem barreiras, parcialmente limitado por seu respeito inicial pelas regras de uma comunidade jurídico-teológica mais ampla do que as comunidades régias ou principescas. Barreiras que existiam e, apesar do consentimento ou do respeito, exerciam pressão considerável sobre teóricos e governantes que levaram mesmo bastante tempo para conseguir pensar e implantar graus de eficácia de exercício de poder sobre seus domínios que pudessem rotulá-los de autônomos. Esse é um eixo de discussão importante. Apesar de determinados institutos efetivamente estarem funcionando desde o século XIII, não tinham o alcance para transformar as estruturas mais amplas das sociedades feudais. O papel de destaque dado ao humanismo renascentista, especialmente o italiano, investe sobre a influência desses fatores limites, em especial sobre a jurisdição religiosa.

Thus, besides the introduction of a new method of approach and the omission of the religious motivation, the emphasis on the catalogue of virtues is the main feature by which these humanist writings are distinguished from their medieval predecessors³³⁶.

O humanismo dos renascentistas, em especial após Maquiavel, mas também antes dele, refletia com bastante força as tendências realistas da época, num conjunto de práticas que se contrapunham às idealizações dos juristas dos séculos precedentes que não viam suas teses encontrarem solo histórico para se efetivarem. A ligação entre *realismo* e *humanismo* é essencial para entender esse aspecto que falta ao jurista da Idade Média. Com tal associação de idéias foi possível se opor à obediência a qualquer outra ordem fora de certo contexto político, assim como permitiu mais ampla mobilização dos meios

³³⁶ GILBERT, Felix. **The Humanist Concept of the Prince and the Prince of Machiavelli.** *The Journal of Modern History*, Vol. 11, No. 4. (Dec., 1939), pp. 449-483. p. 462.

necessários para atingir os fins pretendidos a uma sociedade mais bem ordenada segundo princípios públicos³³⁷.

Embora partam da mesma fonte – os pensadores clássicos da Grécia e Roma e o *Corpus Iuri Civilis* – as atitudes políticas despertadas na Renascença são completamente distintas das atitudes medievais em alguns aspectos fundamentais³³⁸:

The development which we have studied, however, suggests that the evaluation of Italian humanism should not remain quite so negative, that it should be based less on what humanism achieved in the time of its emergence and its greatest extension than on the role which it played at the end of the fifteenth and the beginning of the sixteenth century, the time of its decline. Then the Italian secular culture had reached the stage in which it was to work out its own system of values and concepts; and this system has remained one of the main constituent elements in our modern civilization. But for the special character which this system took it was of decisive importance that, when it was being evolved, its constructors were surrounded by materials and concepts which humanism had prepared and that these they integrated and made their own. Thus the historical significance of humanism lies not in what it means as an independent doctrine and method but in what was the outcome of the absorption of many of its materials and concepts into the new intellectual system of the High Renaissance³³⁹.

O apelo nacionalista de Maquiavel ao final de *O Príncipe* e nos *Discorsi* também soa como uma grande novidade, especialmente porque a idéia de liberdade individual decorrente do direito romano é aplicada à Itália em termos institucionais e especulativos, como nos teóricos do *quattrocento*, mas também num aspecto de comunidade unida por grandes governantes, leis e procedimentos administrativos, num arcabouço que acima de tudo difere dos antigos por ser bem menos doutrinário do que eles³⁴⁰. Maquiavel sabia que

³³⁷ Para uma crítica sobre a relação entre Maquiavel e o realismo político cf.: MINDLE, Grant B. **Machiavelli's Realism**. *The Review of Politics*, Vol. 47, No. 2. (Apr., 1985), pp. 212-230. Mindle parece se exceder ao tentar atacar a idéia de que Maquiavel fosse um realista que trouxe grandes benefícios ao definir a política como um domínio de intervenções que não admite muitas concessões idealizadoras. Ele afirma que Maquiavel está mais para um simples extremista medieval, longe de assegurar aos seus leitores a estabilidade e a segurança prometidas em seu *specula*.

³³⁸ Cf. BARON, Hans. **Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of 'the Prince'**. op. cit.

³³⁹ GILBERT, Felix. **Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the origin of Modern Political Thought**. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 12. (1949), pp. 101-131. p. 129.

³⁴⁰ COLISH, Marcia. **The Idea of Liberty in Machiavelli**. op. cit. "While Machiavelli borrows the idea of a Roman-style citizen army from the civic humanists, he justifies it in the context of corporate *liberty* in practical terms. His reading of history, ancient and modern, leads him to the conclusion that citizen armies are more successful in the field than are mercenaries or troops led by foreign generals. In short, Machiavelli's conception of corporate *liberty* is traditional. It is not a tradition derived primarily from classical antiquity,

a liberdade contra os inimigos externos e a manutenção da paz dentro do principado só podia ser possível através de estruturas institucionais que oferecessem suporte ao governo, e que se tornariam, no fundo, o próprio governo em exercício. A supremacia do bem comum precisa das leis, mas precisa das armas, com todas as conseqüências que dessa prioridade derivam, sendo a mais importante a quantidade e a intensidade de disputas efetivas que ocorreram entre os grandes e pequenos reinos, o Império e o Papado a partir da segunda metade do século XV.

As bases desse debate opondo direito e política no Renascimento foram bem definidas por Rodolfo De Mattei e recebeu uma contribuição importante de Maurizio Viroli, biógrafo de Maquiavel, e autor de um estudo sobre a revolução na política provocada pela razão de Estado³⁴¹. Viroli, junto com Skinner e Rodolfo De Mattei, se opõe à tese de Post de que o conceito de razão de Estado estava presente nas teorias dos legalistas e filósofos da Idade Média, e propõe que o surgimento da razão de Estado, a partir do Renascimento italiano, indica uma verdadeira ruptura intelectual sem precedentes na história. Rodolfo De Mattei compreende que a relação entre *ratio status* e *jus publicum* na modernidade é, em termos semânticos, muito próxima³⁴², e que os termos da literatura latina devem ter inspirado os autores renascentistas. Um levantamento de citações entre 1550 e 1650, contudo, mostra o termo “ratio status” sendo utilizado de modo estranho à latinidade, tendo sido reinventado pelos italianos do *seiscentos*. Bem antes do primeiro livro integralmente dedicado ao assunto ser publicado (Botero) o termo já era de uso corrente³⁴³. Um número relativamente grande de autores se referem a Maquiavel como

except in the sense that the idea of the corporation is rooted ultimately in Roman law, but from the Middle Ages. All that Machiavelli adds to this tradition is his own perspective, the treatment of corporate liberty primarily in the context of practical military considerations.” p. 330.

³⁴¹ VIROLI, Maurizio. **Dalla politica alla ragion di Stato – La scienza del governo tra XIII e XVII secolo**. Roma: Donzelli Editore, 1994.

³⁴² MATTEI, Rodolfo De. **Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma**. Milano – Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1979. Cf. Cap. IX, “Ratio Status e Jus Publicum”.

³⁴³ Mattei faz um pequeno apanhado no capítulo III de seu livro de estudos feitos por autores quinhentistas e seiscentistas que procuraram na Antiguidade grega e romana as origens da *ragion di Stato*. Alguns concluíram que mesmo entre os gregos há pistas das idéias com as quais estão lidando, mas é preciso concentrar esforços na mudança de significado em jogo na modernidade. “Così, chi interpreterà la ragion di Stato, come semplice arte di governo, troverà facilmente in Platone l’anticipo in tal senso. E chi la intenderà come legge non scritta e universale, si orienterà verso Aristotele. Chi, infine, la riterrà una violenta iniziativa del principe, ai fini della pubblica utilità, additerà Tacito; e via dicendo. Nella segnalazione dei precedenti dottrinali v’è già, insomma, implicita la personale visuale del singolo studioso. E v’è, magari inconfessata, un’accettazione del Machiavelli, ufficialmente moderno enunciato d’una teorica, della quale vengono ora così attentamente

inventor da razão de Estado (Frachetta, Zuccolo, Campanella, Fábio Albergati, Botero, etc.), e quase não há referências a Guicciardini, primeiro autor a empregar a expressão num texto político. Rodolfo De Mattei admite que várias expressões latinas possam ter inspirado Guicciardini, como “*ragion di città*” e, especialmente, “*ratio rei publicae*”, da qual “razão de Estado” seria a tradução literal. A influência de Cícero sobre os tradutores teria inspirado os conceitos de “útil” e “interesse”, como no caso em que *ratio rei publicae* nas *Epistulae ad Familiares* foi traduzido por “l’utile della repubblica” em italiano³⁴⁴.

Mas, qualquer que tenha sido a visão dos autores do Renascimento italianos sobre a razão de Estado – Botero (notizia), Bonaventura (prudenza), Frachetta (pedia), Ammirato (deroga) – Mattei afirma que eles estavam, num primeiro momento, “fora do direito”, *si tratta di “ratio”, non di “jus”*³⁴⁵. Fora do direito na medida em que tais autores não estavam tão pressionados pela tradição legalista medieval, mas também significa que, ao contrário dos intelectuais do Renascimento, a partir do século XVII os teóricos do Estado estarão concentrados numa idéia moderna de direito público, de certa forma oposta ao mote político em voga nos debates sobre a *ragion di Stato* e o *jus dominationis* que vigorou no século XVI até a metade do século XVII. A aparente contradição, entretanto, envolvida nas discussões sobre a razão de Estado italiana acabou forjando uma nova forma de reflexão política, ao mesmo tempo em que sedimentou as bases para uma compreensão juridicamente moderna do Estado: *La ratio status hà, in definitiva e imprevedutamente, lavorato per lo jus principatum, pir lo jus publicum*³⁴⁶.

riesumati i precedenti. Citare, a non dire altri, Platone e Aristotele, quali primi elaborati d’un potere discrezionale del principe, implica già il riscatto del Segretario fiorentino”. Ibid., p. 49.

³⁴⁴ Ibid., p. 36-37. O texto completo em latim da carta citada por Mattei é do livro X, carta XVI: [XVI. Scr. Romae mense Iunio (circ. Nonas) a.u.c. 711. CICERO PLANCO.]. « (...) Tu. quamquam consilio non eges vel abundas potius, tamen hoc animo esse debes, ut nihil huc reiicias neve in rebus tam subitis tamque angustis a senatu consilium petendum putes, ipse tibi sis senatus, quocumque te **ratio rei publicae** ducet, sequare, cures, ut ante factum aliquid a te egregium audiamus, quam futurum putarimus. Illud tibi promitto, quidquid erit a te factum, id senatum non modo ut fideliter, sed etiam ut sapienter factum comprobaturum.» [grifo meu] <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fam10.shtml#16>; A tradução em inglês no Perseus do trecho final é: “Be your own senate, and follow wherever the **interest of the public service** shall lead you. Let it be your object that we hear of some brilliant operation by you before we thought that it was going to happen. I pledge my word to you that whatever you achieve the senate will accept as having been done not merely with loyal intention, but also with wisdom”. [grifo meu]; <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.02.0022:text=F:book=10:letter=16:section=1>; CICERO, Marcus Tullius. **Epistulae ad Familiares**. [ed. L. C. Purser.]. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Cic.+Fam.+toc>; páginas acessadas em 19 de setembro de 2008.

³⁴⁵ Ibid., p. 259.

³⁴⁶ Ibid., p. 277.

Al che, tuttavia, non era mancato chi obiettasse come, sebbene gli specializzati in cose politiche potessero avere una particolare informazione della questione, tuttavia il problema non era, per ciò solo, di loro esclusiva competenza. Lo stesso travagliarsi, infatti, da parte degli scrittori politici sul rapporto tra norma di Stato e giustizia non implicava, forse, un continuo riportarsi al mondo del diritto? Le zone del buono e dell'equo, delle leggi di natura e di Dio non erano, forse, le medesime zone frequentate dai giuristi? E lo Stato non era esso stesso un valore attinto o presupposto dai cultori di scienza della legislazione? Così, mentre il più degli scrittori politici italiani si impegnava a ricercare, non senza puntiglio, e diremmo compiacimento, polemico, la più appropriata o più impensata o più sottile definizione di “ragion di stato”, vi fu bene chi, partecipando alla larga discussione dottrinale, si rese conto come occorresse pure fare i conti con le istanze obbiettive del Diritto e del Principato³⁴⁷.

O que significa dizer que o trabalho dos pensadores voltados para a política nascente influenciou uma reinvenção do uso do direito público, oferecendo aos governantes e homens de Estado os meios para fortalecer suas condições de eficácia amparadas em elementos históricos que não estavam disponíveis nos séculos anteriores. Mattei encampa a proposta de associar a formação do Estado num sentido jurídico a partir da razão de Estado, e não apenas como assunção de uma forma política específica. Em vários autores italianos houve a especulação de que a *ratio status* tratava de traduzir uma regra inerente ao “status”, tanto quanto designava as mesmas noções que a palavra “jus”, referente a regras, normas, lei. Dado que muitos escritores não aceitavam contrapor a existência da *ratio status* e o direito (somando as leis escritas, o direito natural e religioso), ou seja, não aceitavam a idéia de que uma *ratio* específica do “status” se opusesse ao direito, assimilaram a *ratio status* a regras de direito especiais concernentes ao “status” ao qual se referiam. “‘Lex’ e ‘ratio’ fanno un tutt’uno”³⁴⁸. *Jus principatus* e *ragioni di Stato* seriam, dessa forma, sinônimos. Não demorou muito para que as idéias em torno da *ratio status* declinassem para uma apropriação jurídica consagrada na fórmula, também comum, de *jus status*.

³⁴⁷ **Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma.** op. cit., p. 259. Mattei se refere neste ponto a tratados do século XVI ainda, mas reforça a discussão asseverando que ao longo do século XVII os juristas se apropriaram de vários elementos da ragion di Stato, incluindo a premissa mais polêmica, a derroga do direito ordinário, num rol de direitos de emergência submetidos a regras rígidas de direito público. Mas, de toda forma, não tão distantes de uma espécie de *jus* quanto foram as primeiras teses italianas. Esse enfoque jurídico, contudo, não será dominante no século XVII, se aprofundando apenas do século XVIII em diante.

³⁴⁸ Toda a premissa desse raciocínio Mattei retirou de Celso Mancini, e do tratado *De juribus principatum*. Ibid., p. 261.

Um conceito como “jus status” ainda se assemelha a uma forma de apropriação medieval dos temas da *ratio status*, posto que a compreensão de seus efeitos concomitante aos eventos a que se dirigia era bastante lenta na península italiana. Juridificar o progresso das reflexões políticas nascentes levou a uma série de conseqüências teóricas equívocas, sendo a mais comum admitir a existência de dois tipos de “ratio” relativas aos negócios públicos, uma mais próxima dos valores morais provenientes das fontes clássicas da república romana e da ética cristã, e outra, inovadora, realista, que era necessário assimilar, apesar do alto custo moral, já que havia se tornado imperativa diante da realidade histórica. Volto a este ponto mais tarde quando relacionar alguns autores mais especificamente. Mattei, contudo, parece mais focado no objetivo de mostrar como os pensadores da *ragion di stato* italiana estavam atentos a temas inovadores na arte de governar, relacionando-os ao acúmulo de poder para execução das funções públicas – e como controlar esse acúmulo de poder através de regras previamente estabelecidas. Esse movimento de dois passos – centralização e institucionalização do poder público e efetiva apropriação da “ratio” pelo “jus” – porém, não foi acentuado até o século XVII. O surgimento e a conseqüente proliferação dos tratados sobre a razão de Estado na península italiana esteve fundamentada numa oposição sistemática entre aquilo que representava a idéia de “legge” e a noção de “ratio”. Enquanto a “ratio” ligada aos assuntos políticos compreendia os debates sobre o imprevisto, o indeterminado, o necessário circunstancial, “legge” portava um sentido tradicionalmente forte próprio do direito civil, natural e canônico.

Quindi, secondo il Bonaventura, si chiamino pur “leggi” le sopradette “ragioni”, “ma ciò non può aver luogo nella Ragon di Stato”, la quale non né materia né regola determinata a cui s’appoggi, anzi è per sua natura in tal modo mutabile, che quello che oggi accetta e approva, le conviene ben spesso, domani, variata la condizione delle cose, riprovare. Onde propriamente si deve domandare *ragione* e non *legge*, come anche vediamo che si domanda. Il che ne dimostra che, per questo rispetto ancora, non può la Ragon di Stato aver con le sopradette ragioni alcuna somiglianza³⁴⁹.

Numa linha de raciocínio semelhante, Maurizio Viroli julga a razão de Estado uma verdadeira revolução no conceito de política a partir do Renascimento italiano. Seu raciocínio segue uma divisão entre o conceito de *política* enquanto arte de governar

³⁴⁹ Ibid., p. 269.

medieval e de *razão de Estado*, síntese das novidades da *via moderna*. Assim, na Idade Média *política* significava a arte de governar uma república ou reino de acordo com a justiça, enquanto que na idéia de razão de Estado a arte política se debruçava sobre o conhecimento das formas necessárias para desenvolver um Estado. A diferença é significativa quanto aos meios e aos fins. Quanto à *política*, no sentido medieval, o objetivo era atingir a legitimidade de constituição perante uma sociedade internacional extremamente legalista³⁵⁰, e os meios para tanto são a justiça e a razão. Na razão de Estado, no sentido moderno, o objetivo é aumentar o poder do Estado e não há limites para o uso de qualquer meio à disposição³⁵¹. O surgimento da razão de Estado é uma revolução ideológica porque acaba com a linguagem da política utilizada nos três séculos anteriores ao século XV.

The medieval reason of state, as Gaines Post himself argued, was "right reason", in the sense of the right reasoning of the sovereign about the best means of protecting the people and the state and in the sense of being a reasoning in accordance with the fundamental laws of God and nature. Even when it was understood in the narrower sense of *ratio status regis* or *ratio status regni* (the reason of the welfare of the king or the kingdom), medieval reason of state was subordinated to a higher reason of state, namely, the reason of the community as a naturally existing entity that "was approved by God and the law of nature for the social and political end of man on earth."³⁵²

Estranhamente, Viroli associa a razão de Estado a uma forma de uso predominantemente privado das forças do Estado pelos governantes. No seu raciocínio as virtudes da razão de Estado acabaram por deixar disponíveis os recursos do Estado para que numa inversão de hierarquias o governante estivesse livre para subjugar o supremo interesse ideal da justiça em nome daquilo que ele julgasse melhor para manter seu Estado. A idéia tem algum fundamento. Primeiro, porque foi de fato pensando em dar ao príncipe

³⁵⁰ É bom ressaltar que nem Viroli nem a maioria dos autores aqui discutidos, especialmente Post, detalham que essa "comunidade internacional" era formada por laços privados, onde o interesse pessoal e familiar encontrava nos contratos de casamento e nas fórmulas de herança seu principal meio de sustentação, confrontados unicamente pelas guerras e conquistas dela decorrentes. O termo "legalista" se refere especialmente à letra da lei nos contratos firmados entre os príncipes – e a poucas referências esparsas ao direito natural –, e até as guerras da Sucessão Espanhola ainda serão a base de muitos conflitos internacionais. O tratado de Utrecht (1713-1715) visava pôr fim à importância que a herança dinástica possuía nas relações entre os Estados, instituindo a primazia das fronteiras territoriais.

³⁵¹ VIROLI, Maurizio. **The Revolution in the Concept of Politics**. *Political Theory*, Vol. 20, No. 3. (Aug., 1992), pp. 473-495. p. 476

³⁵² Ibid., p. 479

os pressupostos para livre uso de suas forças e do principado que Maquiavel pensou em ajudá-lo a preservar seus *status*. Não podem existir limites segundo Maquiavel para aquilo que o príncipe deve fazer, a não ser o limite evidentemente imposto pela conservação de seu posto. Essa identificação pessoal maquiaveliana do governante com o *status*, contudo, não está na mesma medida da corporação medieval. Maquiavel talvez estivesse apenas interessado no vínculo do governante com aquilo que não lhe pertencia – o principado novo. Mas isso não significa, em última instância, uma dominação privada sobre o interesse público, pelo menos não a ponto de ser possível afirmar que a superioridade do interesse público fica afastada das prioridades do Estado pelas idéias da razão de Estado, conforme assevera Viroli:

In this sense, state is the opposite of city or republic because the first consists of a private domination over the laws and public institutions, whereas the second requires by definition the rule of law and the priority of public institutions over the interests and ambitions of private citizens. It follows from this that politics and the art of the state were different arts aiming at opposite goals: whereas the first is the art of protecting a republic from becoming the private possession of one or a few citizens, the second is precisely the art whereby one man or some men use public institutions as if they were their own property. The "men of state" ("statuali," "statarecci") are those citizens who long for power and who use public institutions as if they were their own shop (bottega). The rules of politics would never permit a citizen to commit an injustice to preserve his power; the rules of the art of the state not only *would* but did recommend it³⁵³. [Grifos do autor.]

A questão é que a superioridade do bem público é justamente aquilo que permite ao governante o uso indiscriminado das forças do principado em Maquiavel, e justifica não se prender a qualquer outra obrigação moral que não seja conservar seu *stato*. Apesar do uso livre das disposições que estiverem ao seu alcance para efetivar seu domínio, embora seja sua decisão pessoal a se sobrepor sobre os estatutos da cidade, em última instância suas ações só ganham sentido na preservação daquilo que é maior do que ele e que importa também ao interesse de outros. A cidade-república de Florença não aparece para Maquiavel como um feudo cujo domínio deve ser atribuído a Lorenzo II de Médici. *Feudo* no sentido

³⁵³ Ibid., p. 480.

mais objetivo de propriedade particular do príncipe. Florença não é uma propriedade particular do príncipe a quem Maquiavel se dirige.

Evidentemente, uma defesa apaixonada dos interesses cívicos ou republicanos de Maquiavel não basta para livrá-lo das acusações absolutistas que marcaram seu nome. Mesmo sendo vasta a literatura que aponte esse caminho conjugando o *De Principatibus* aos *Discorsi* e às *Histórias de Florença*. O que está em jogo aqui é: a introdução das práticas subversivas quanto à moral religiosa e às virtudes públicas de seu tempo não o leva a diluir a fronteira entre público e privado. Creio que é, seguramente, na direção contrária que ele segue. Mas ele não coloca termo ao processo, talvez apenas o tenha iniciado de forma mais contundente. Viroli se associa a uma série de pensadores liberais (Cassirer, Strauss, Pocock, Sheldon) para atacar Maquiavel e qualifica sua premissa de “revolução” com a marca distintiva de um retrocesso. O que haveria de novo se *O Príncipe* fosse apenas mais um livro de aconselhamento erroneamente situado no século XVI? Viroli insiste que Maquiavel não reduz a *arte da política* à *arte do Estado*, ficando esta última para ocasiões transitórias de emergência. Trazer a arte do Estado para a luz do dia da publicação teria sido sua maior contribuição – porque ela já existia muito antes dele.

Penso que Viroli cometeu outro erro, além de exagerar a diluição da relação entre público e privado em Maquiavel: teóricos e técnicos da razão de Estado não deixaram em nenhum momento de estar preocupados em justificar suas ações em termos de defesa do bem público. E nesse ponto é que foram mais bem sucedidos, porque não é possível para príncipe algum ou qualquer outro soberano que seja organizar e retirar forças de um Estado sem as contribuições daqueles sobre quem se governa. Em resumo, por mais que Maquiavel defenda o uso indiscriminado do arbítrio pessoal pelo príncipe, colocando à sua disposição todo e qualquer meio para defender seu governo, tal concessão não é feita senão em função da preservação de seu papel como *governante* para segurança e estabilidade do seu principado. Um mecanismo – arbítrio sem limites – não existe sem o outro – a boa execução de sua principal função pública, a estabilidade do principado.

Viroli opõe em *Dalla politica alla ragion di Stato a filosofia civil* de origem aristotélica pré-renascentista à linguagem e objetivos da *ragion di Stato*, e insiste na integração entre *O Príncipe* e os *Discorsi* como dois momentos complementares, sendo que a novidade representada pelo primeiro livro não altera tão profundamente como se pensa o

significado de “política”. O segundo livro, os *Discursos*, não seria mais do que uma arte de governar aos moldes antigos³⁵⁴. Renovar a filosofia civil antiga teria o objetivo de salvar a Itália, para depois reintroduzi-la num republicanismo aos moldes romanos. Assim, Maquiavel se abstém da necessidade de integrar a filosofia civil com a arte do Estado

(...) senza tuttavia ridurre la prima alla seconda. Non solo mantenne la distinzione, mas assegnò alla politica il rango più elevato. Machiavelli non contribuì affatto, come si è pensato, al cambiamento di significato del termine *politica*. Cercò piuttosto di rinnovare la filosofia civile per renderla atta ad affrontare il problema della restaurazione della repubblica e della liberazione dell'Italia. Per l'una e per l'altra era necessario un vero uomo politico capace di usare, se fosse stato necessario, anche l'arte dello stato³⁵⁵.

Viroli segue na contramão de Post, mas sua tese tem um propósito diferente de simplesmente defender a originalidade da *ratio status* renascentista. O surgimento da razão de Estado é uma novidade no século XVI, contudo não representa a originalidade da supremacia do interesse público da qual se depreenderá o Estado. Mas as premissas de Post também possuem sérias objeções. Um exemplo pode ser tirado de uma elucubração do próprio Viroli, e usado contra ele mesmo e contra a valorização excessiva da idéia de direito público em Post. Viroli usa Kantorowicz para mostrar como em certos autores (particularmente Luca de Penna, contemporâneo de Baldus) do *trezentos*, a figura do matrimônio foi usado para representar o vínculo jurídico entre o governante e a república. *Luca presenta il principe come marito della respublica, il cui il matrimonio con la repubblica può essere definito come un matrimonio morale e politico* (Inter principem et rempublicam matrimonium morale contrahitur et politicum)³⁵⁶. Como o elemento fundamental do matrimônio é o consenso, o príncipe não pode se unir ao principado em *matrimônio moral e político* como um *proprietário*, e sim como um tutor que zela por

³⁵⁴ É muito pouco justificável Viroli se negar a compreender *O Príncipe* dentro de uma tradição de fortalecimento do sentido de “política”. De acordo com Croce, p. ex., 'the true foundation of a philosophy of politics' is to be discerned in Machiavelli's 'discovery' of "the necessity and autonomy of politics... which are beyond good and evil, which have their laws against which it is useless to rebel, which cannot be exorcised and driven from the world with holy water '. Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, xii, from B. Croce, *Elementi di Politica* (Bari, 1925), 60; cf. B. Croce, *Politics and Morals* (1946), 45. Citado em: BUTTERFIELD, David Moore H. **Professor Chabod and the Machiavelli Controversies**. *The Historical Journal*, Vol. 2, No. 1. (1959), pp. 78-83.

³⁵⁵ **Dalla politica alla ragion di Stato – La scienza del governo tra XIII e XVII secolo**. p. 108.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

aquilo que recebeu de Deus para *impedire ai malvagi di fare il male e permettere ai buoni di vivere in pace*³⁵⁷. Viroli lembra que o conceito de matrimônio *político e moral* é o resultado da transferência da linguagem do direito canônico para a linguagem da política, e reutilizada no âmbito da monarquia irá contribuir para uma revitalização da doutrina de Aristóteles do governo do marido sobre a mulher como governo político.

Mas há vários problemas nesse tipo de abordagem. Primeiro porque o casamento sempre foi tratado como um instituto jurídico de direito privado, com o fundamental interesse de regular a transmissão da propriedade, cujo controle pela Igreja sempre representou importantíssimo acúmulo de poder. É muito difícil deduzir da aplicação do casamento a uma metáfora da união do governante com a república o mérito de simbolizar a assunção da política num sentido de preservação da ordem pública. O efeito pode ser justamente o contrário, especialmente num autor do século XIII. O exemplo utilizado por Viroli representa a dificuldade em escapar ao horizonte jurídico circunscrito à tradição do *Digesto* e sua larga utilização nas relações inter-pessoais privadas. Se o príncipe se *casa* com a república ele tem o direito legítimo de usá-la de acordo com seu poder conferido pelo lugar que ocupa no contrato. Atualmente é muito comum tomar o direito de família como um ramo do direito público, ou com graves reflexos na ordem pública que justificam a intervenção de poderes públicos nos assuntos matrimoniais. Assim, embora as pessoas se associem por voluntariedade, para se divorciarem precisam da anuência do Estado³⁵⁸. Mas, seguramente, não é possível dizer que no século XIII o casamento fosse um instituto de *direito público* com tudo o que essa afirmação implica.

No mesmo horizonte estão as colocações de Post quanto à transferência dos atributos da idéia fictícia de corporação ao Estado. Ele segue uma linha de argumentação que defende que certa *personalidade jurídica pública* tenha sido aplicada à instituição Estado somente no século XVI em diante, mas que já estivesse atuando no século XIII. Inegavelmente autores como Baldus e Aquino tinham em mente uma noção de “política” e “público” radical para o século XIII e XIV. Mas essa operação parece ter sido feita de modo inverso. O que estava pronto, na verdade, o que definiu os laços jurídicos medievais

³⁵⁷ Ibid., p. 45.

³⁵⁸ No caso da separação judicial e do divórcio no Brasil. O mesmo ocorre com a propriedade, instituto de direito privado, mas com evidentes reflexos na ordem social, e que por isso tem sua natureza jurídica regulada e protegida por entes públicos.

foi, predominantemente, a relação entre os nobres numa comunidade ampla, mas de modo algum *pública*. Inclusive por isso submetida à jurisdição da Igreja em matérias como herança e casamento. Os atributos dos príncipes, enquanto pessoas privadas, é que foram aplicados aos principados, reinos e, mais tarde, deslocados de sua pessoa foram atribuídos aos Estados³⁵⁹.

O surgimento dessa maneira de considerar o Estado pode ser datado da época em que começaram a ser-lhe atribuídas características jurídicas e materiais do ser humano. Todos os traços legais significativos do Estado – legitimidade, personalidade, continuidade, integridade e, acima de tudo, soberania – remontam ao momento em que essas peculiaridades do homem, constituintes de sua identidade, foram transpostas para o próprio Estado³⁶⁰.

A transferência da personalidade jurídica da pessoa do príncipe para o Estado principesco será tratada mais a frente, como efeito da razão de Estado para o fortalecimento da identidade pública. Mas é um exagero acentuar o sentido de *público* a partir de uma interpretação das leis republicanas romanas e sua apropriação medieval. No *Corpus Iuris Civilis* o direito público não tem uma aplicação tão ampla, já que nem mesmo na Roma republicana o espaço público e as leis referentes a ele chegaram a se assimilar à corporação jurídica modernamente compreendida. Quanto mais Roma se tornava rica e se ampliava a lacuna entre ricos e pobres, mais se usavam o capital privado e as forças armadas privadas – parentes e clientes – para atingir objetivos públicos. Crasso e Pompeu, p. ex., usaram recursos do próprio bolso para conseguir a gratidão do Senado e do povo para reprimir a revolta de Espártaco³⁶¹. As confusões entre a esfera pública e privada eram tão grandes já no último século da Roma republicana que as crises que antecederam a ascensão e morte de Júlio César não só mataram a república, mas transmitiriam por muitos séculos a compreensão de público como *aquilo que pertencia ao imperador*. E mesmo tal compreensão viria a desaparecer.

³⁵⁹ O problema pode ser colocado da seguinte forma: a idéia de personalidade jurídica abstrata e fictícia surgiu a partir da teorização de uma comunidade portadora de direitos, ou foi adaptada das características individuais, dos atributos e direitos das pessoas reais?

³⁶⁰ **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit. p. 75.

³⁶¹ CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State**. op. cit., p. 47.

No latim medieval, o termo *dominium* – de *domus*, casa ou residência – significava tanto a propriedade privada do príncipe como o país que ele governava, e os advogados costumavam discutir o uso correto do termo³⁶².

Desse modo, não é nenhum absurdo definir a comunidade legalista de príncipes e monarcas da Idade Média como uma *comunidade de direito privado*, onde nenhum soberano conseguia de fato impor-se incontestavelmente sobre os membros da *comunitas universalis*. A nobreza feudal, abaixo do Império e da Igreja, mas em constante luta por sua independência, sobrevivia graças a uma rede de lealdades e de ligações que se estendia para além dos domínios individuais, mas que obrigava constantemente os titulares dos tronos a lutarem pessoalmente para garantirem seus direitos³⁶³.

A supremacia do príncipe como *legibus solutus* em função da necessidade tornou mais cinzenta a zona que separava o rei do tirano. *Entre les deux, à la place de la ligne rigide que traçait la loi, elle ouvre un espace mouvant où se tait la loi pour le salut commun. C'est dans cet intervalle, toujours élargi, que va prenne racine et croître l'idée de la raison d'État*³⁶⁴. Essa evolução, para Michel de Senellart (como de resto para Skinner), terá em Bodin uma continuidade mais clara do que em Maquiavel. Já que Bodin organizou uma teoria da soberania coerente com um Estado impessoal e absolutista, não podia deixar de anotar a influência de práticas de razão de Estado como inalienáveis aos negócios soberanos. *Les temps, les lieux, les personnes, les occasions qui se présentent, contraignent souvent les princes à faire choses qui semblent tyranniques aux uns et louables aux autres*³⁶⁵. Esse espaço aberto entre a lei e a necessidade irá marcar a as técnicas da razão de Estado, cujos limites de atuação são pautados pelo imperativo do bem público sobre a autoridade da lei.

Foi com base nessa relação entre surgimento da razão de Estado e eficácia na consolidação do espaço público em termos institucionais que Friedrich Meinecke escreveu o que talvez seja o texto de referência sobre a matéria no século XX. Era contra Meinecke e

³⁶² Ibid., p. 76

³⁶³ A morte de Ricardo Coração de Leão é um desses exemplos. Muito tempo depois, a morte de Gustavo Adolfo na batalha de Lützen na Guerra dos Trinta Anos ainda serviria de exemplo dos sacrifícios de um rei para preservar *seu* reino, embora a Suécia de então fosse dos mais bem consolidados estados europeus.

³⁶⁴ SENELLART, M. *Machiavélisme et raison d'État – XII^e-XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaire de France, 1989. p. 35.

³⁶⁵ Citação de Senellart retirada do capítulo de *Six livres de la République* sobre a monarquia tirânica. Ibid., p. 35.

sua concepção da virada maquiaveliana que Post se dirigia em seus estudos sobre as origens da *ratio status*. Em seu *Die Idee der Staatsräson in der modernen Geschichte* Meinecke defende arduamente a tese de que o surgimento da razão de Estado no Renascimento italiano é sim o símbolo de uma nova época na história política, cujos traços podem ser encontrados na antiguidade e mesmo na Idade Média, mas sem o alcance que as teorias pós-Maquiavel tiveram – afinal, *somente um pagão ignorante dos terrores do inferno poderia atacar a ética cristã de modo tão simples e eficiente*. Não há razão de Estado sem o surgimento do Estado, ao contrário do que sustenta Gaines Post.

Entre la force et la morale, entre l'action obéissant à l'instinct de puissance et celle qui s'inspire de la responsabilité morale, il y a, dans les sphères élevées de la vie politique, un pont qui est précisément la raison d'État; elle consiste à considérer ce qui est judicieux, utile et salutaire, ce que l'État doit faire pour atteindre chaque fois les meilleures conditions d'existence³⁶⁶.

Para o historiador alemão as razões de Estado surgiram num contexto de oposição a critérios antigos de racionalidade política que dominavam a medievalidade. Aquilo que seria a razão de Estado na antiguidade³⁶⁷ se servia de uma série de fatores como o politeísmo (e um laço estreito com a pluralidade de fontes de regras morais), as características terrestres dos valores vitais, o apogeu da cidade, a falta de religião universal, justificando um modo de agir de acordo com as necessidades do momento praticado pelos governantes – sem, no entanto, representar uma forma sistemática de agir político independente dos detentores de poder. O cristianismo teria colocado fim à razão de Estado antiga através de Santo Agostinho e a universalidade da lei moral cristã que pôs fim ao ideal heróico através da desvalorização de um tipo de indivíduo que aspira ao poder. A *idéia de razão de Estado nos tempos modernos* segue a trilha da absolutização do poder dos monarcas europeus na luta por sua independência contra as imposições do Sacro Império e da Igreja, problema fundador da sua Alemanha.

³⁶⁶ MEINECKE, F. **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes**. Traduit de l'allemand par Maurice Chevallier. Geneva: DROZ, 1973. p. 14.

³⁶⁷ Segundo Meinecke não havia um termo de uso geral para caracterizá-la. De resto, ele segue na direção de considerar algo como razão de Estado a sobreposição da *utilitas reipublicae* sobre as virtudes e valores individuais, muito comum nos textos de Cícero e Tácito.

Guerras constantes, paz volúvel, fragilidade do sistema internacional aliado à tecnologia, ao mercantilismo, à urbanização e crescimento demográfico criaram a atmosfera para que nem o Império, nem o Papado tivessem forças para se impor sobre a vontade de expansão dos reinos mais fortes ou decididos. O *maquiavelismo* seria assim a doutrina da sobrevivência num ambiente cada vez mais inseguro, no qual os anteparos teológicos estão desaparecendo cada vez mais rápido, enquanto o nascimento da *nacionalidade* e o desejo dos grandes soberanos de assegurar, por meios não feudais, a coesão dos territórios que foram reunidos pro métodos feudais fazem pressão pela autonomia política. Esse “estágio de crescimento” dos reinos mais fortes se torna possível porque os mecanismos da razão de Estado permitem a cada Estado alcançar suas finalidades sem os freios da moral ou mesmo do direito.

Na definição de Meinecke, a razão de Estado *é a máxima segundo a qual age o Estado, a lei que rege o seu funcionamento*³⁶⁸. A razão e Estado é o código de funcionamento do Estado. Cada Estado tem uma razão que lhe é própria, e algumas de suas determinações não dependem da escolhas dos governantes do Estado ou do povo do Estado. Para Meinecke, o político que deseja preservar o Estado deve inteirar-se da *raison d’État* daquele Estado e seguir seus ditames, se quiser obter sucesso. Não há uma razão de Estado universal nessa concepção. Através de estruturas particulares e um ambiente político e histórico específico cada Estado é um indivíduo que deve ser analisado para que se possa chegar a um entendimento claro sobre as regras para torná-lo aquilo que ele, em projeto, já é. *La “raison” de l’État consiste donc à se connaître lui-même et son milieu et à choisir en conséquence les maximes de son action*³⁶⁹. As situações e o contexto tendem a impor algumas modificações internas, mas nunca de forma a alterar os deveres do homem de Estado para com seu ofício de seguir as determinações gerais que surgem como demandas inerentes ao seu governo. Não que exista apenas um caminho pela qual o governante possa seguir, mas há uma obrigação de manter atenção a cada momento para divisar, de acordo com as condições dadas, qual a melhor linha de conduta a seguir, as melhores decisões a serem tomadas. Há, desse modo, enfatiza Meinecke, para cada Estado uma conduta ideal, uma razão de Estado ideal, e cabe ao político satisfazer seu objetivo maior que é discernir

³⁶⁸ « La raison d’État est la maxime selon laquelle l’État agit, la loi qui régit son fonctionnement ». **L’idée de la raison d’État** op. cit., p. 13.

³⁶⁹ Idem.

sobre essa conduta ideal, que também resume o trabalho dos historiadores sobre a política, trabalho que é sempre dedicado – mesmo quando se trata de julgamentos de valor – a descobrir o segredo da verdadeira razão de Estado de cada nação.

Assimilando os imperativos do Estado à ação do indivíduo, Meinecke concebe Estado como uma união entre a força e a moral resultante das paixões humanas pelo poder. O Estado seria assim um resultado naturalístico da necessidade de poder instintiva do homem primitivo, somado ao desempenho no tempo dos valores mais elevados do espírito humano que tentam controlar a faina da violência cotidiana, efeito não só da luta pela sobrevivência, mas pelo desejo de conquista e glória sem limites. Entre aquilo que é natural – a necessidade de poder – e espiritual – a responsabilidade moral – situa-se a razão de Estado, o domínio do conhecimento sobre as coisas políticas que trata sobre como lidar com o estabelecimento de um equilíbrio para o uso de um poder útil, necessário e mesmo saudável à conservação da ordem social, e que consiga prover as melhores condições possíveis para a existência nessa comunidade. Filosoficamente, a razão de Estado é responsável por traçar os limites do aceitável entre o ser e o dever-se de um Estado, acreditando Meinecke que o confronto entre natureza e espírito é ambíguo e contraditório na maioria dos casos, mas em todos eles é inevitável.

A natureza do Estado é, para o governante, constringedora, limitante e coercitiva (*Staatsnotwendigkeit*). Pertence não só à esfera biológica (que molda um comportamento, uma personalidade real para o Estado), mas ao terreno da causalidade. Ou seja, quando um conjunto de ameaças se torna efetivamente perigosa, uma série de dispositivos reage imediatamente, no interior ou voltados para o exterior, forçando conseqüências que não podem ser evitadas. *L'action conforme à la raison d'État comporte donc, au plus profond d'elle-même, un haut degré de nécessité causale que celui qui agit conçoit et ressent lui-même très vivement comme une contrainte absolue et inévitable*³⁷⁰. Esse fenômeno causal é, contudo, determinado por seus próprios fins, ou seja, é teleológico. A defesa, a liberação do poder do Estado para garantir a sua própria sobrevivência e posição diante dos outros Estados e a conservação da ordem e da vida social de uma nação são objetivos que obscurecem as razões naturais e tendem a elevar os fins espirituais a que se destinam os meios indispensáveis que os tornam possíveis. A ação duvidosa por ela mesma deixa de sê-

³⁷⁰ Ibid., p. 15.

lo se compreendida dentro desse arcabouço mais amplo que envolve o mundo dos valores e ofusca os poderes mais elementares, primitivos e violentos que são úteis para realizar o bem comum e a saúde pública.

Vivendo uma oscilação permanente entre as luzes e as sombras, o homem de Estado que age inspirado pela razão de Estado deve ter, necessariamente, uma inclinação instintiva para o poder sem a qual não pode cumprir bem o seu dever. Precisa conciliar duas grandes aspirações dos homens que levaram à formação do Estado: o desejo dos governantes de dominar e o dos governados de auferir as vantagens pessoais da proteção que o pacto social lhes garante. À medida que a organização social se fortalece ela se torna superior aos seus constituintes e os objetivos que a inspiraram passam a controlar o próprio governo. Meinecke concebe uma espécie de hipostatização desses objetivos e princípios e afirma que eles formam o princípio vital do Estado, sua *enteléquia*, que é a sua própria razão de Estado. Independente e supra pessoal, a razão de Estado superpõe o arbítrio individual do governante e o torna um servidor de sua potência. Seus princípios impedem que o Estado possa agir de modo cego e auto-destrutivo, fornecendo os instrumentos para discernir acerca dos limites que devem ser impostos a cada circunstância. O governante pode até exercer influência sobre as decisões mais importantes, e pode mesmo manejar a razão de Estado segundo seu arbítrio pessoal, mas não pode ultrapassar os seus limites constitutivos. Por mais que toda uma comunidade de atentos fiscais da ordem social esteja a postos, em cargos políticos ou não, para exercer a função de contrabalançar os excessos de um governante mais afoito, o instinto de potência fica limitado pela razão de Estado a satisfazer necessidades gerais, e não permite a disposição do poder de Estado para a satisfação de interesses individuais³⁷¹.

Aos poucos, à medida que se harmonizam num Estado essas duas dimensões, natural e espiritual, e que a razão de Estado consegue fortalecer seu caráter supra pessoal os valores mais altos do espírito humano dominam a vida social e seus objetivos se tornam únicos para a existência do Estado, já que seu principal fundamento é beneficiar a coletividade.

³⁷¹ Ibid., p.18-19.

C'est là le point décisif où les choses commencent à se cristalliser en des formes plus nobles, où ce qui ne passait d'abord que pour utile et nécessaire commence à être ressenti aussi comme une chose belle et bonne. Finalement l'État apparaît comme une institution morale destinée à favoriser les biens supérieurs de la vie ; l'aspiration instinctive à la vie et à la puissance devient un sentiment national ayant une portée morale et où la nation voit le symbole d'une valeur éternelle. Ainsi, par d'insensibles transitions, la raison d'État des gouvernants s'ennoblit et devient un chaînon entre la force et la morale³⁷².

Não seriam a conservação pessoal ou a consolidação de uma superestrutura de organizações utilitárias os responsáveis pela passagem dos instintos naturais às idéias superiores consagradas em instituições governamentais e suas enteléquias espiritualmente elevadas. Realizações puramente úteis ou necessárias não poderiam, por si mesmas, ultrapassar, insiste Meinecke, a condição de *técnicas imutáveis dos animais e suas sociedades*³⁷³. O belo e o bom não podem nascer do meramente útil, mas das disposições autônomas do homem em colocar sob o domínio espiritual aquilo que é natural, transformar em moral o que é útil, imprimindo ao caráter utilitário das providências que se é obrigado a tomar uma finalidade que escapa à barbárie das reações instintivas. O direito, a moral e o poder conciliam-se no ponto em que atuam juntos para estabelecer as diretrizes desse pacto intra-estatal, onde o interesse do Estado aceita obrigar-se a si mesmo através do direito, e pelas mesmas vias, construir as condições para que dele possa se libertar em nome de regras que lhe são superiores.

Tal condição de obediência ao direito não é possível diante dos outros Estados, não pelo menos sem que haja uma instituição supra-estatal capaz de impor as leis. Em ambientes internacionais forças antagônicas acabam se deparando em conflitos constantes pela falta de garantias com relação à autolimitação que, por vezes, na espera de reciprocidade, acabam se impondo. O temor de ser superado ou coagido por outro Estado, enquanto se submete à regulação que o outro desobedece, faz com que os Estados vivam em permanente estado de alerta, não sendo imprevisível que venham a entrar em guerras periodicamente para equilibrar os cálculos acerca de suas posições. O risco, no cenário internacional, é que os Estados ficam livres para liberar sua potência de forma que passam a ser controlados por ela, e a finalidade de suas existências se transforma numa resposta

³⁷² Ibid., p.19.

³⁷³ Idem.

permanente a objetivos puramente utilitários. A face mais destrutiva desse processo experimentada na modernidade é a evolução técnica dos poderes de Estados, que criam demandas em cima de seu aperfeiçoamento contínuo com vistas ao resultado de infringir danos ou responder aos danos infringidos a outros Estados. Aparecem então, diz Meinecke, os excessos da política da força, e o irracional assume o controle³⁷⁴. A razão de Estado apresenta, nesse caso, a sua maior ambigüidade: precisa cerrar as portas daquilo que ela mesma liberta, as forças elementares do Estado, primitivas, constitutivas de suas fundações. O direito internacional e a configuração de uma sociedade das nações não conseguiram impedir os excessos rotineiros da política da força pelos Estados, caracterizando a razão de Estado imperfeita que conduz a maioria deles à época em que as reflexões Meinecke possuem como exemplo os abusos dos aliados contra os alemães derrotados na primeira guerra mundial, no Tratado de Versalhes.

Conceber que essas falhas possam ser corrigidas é o objeto das especulações de um idealismo quase sem esperanças. Para Meinecke os erros e desvios do uso da força pelos Estados chegaram a tal ponto que se confundiram com a própria idéia de razão de Estado. O historicismo pode ajudar a recuperar um pouco do sentido perdido da idéia original, apesar de que o uso da palavra idéia no título de sua obra é contestado por ele mesmo. O motivo é simples: como não existem constituições escritas descrevendo os ditames das razões de Estado, para analisá-las é necessário convergir as ações dos homens de Estado e a forma como avaliaram suas escolhas, com a interpretação dada pelos pensadores que se dedicaram ao tema. A “idéia” deve ser colocada em face dos fatos, escolhas e ações a que foram submetidos os maiores homens de Estado que marcaram a história moderna. E nenhum deles foi tão marcadamente um analista intelectual e homem político quanto Maquiavel, a quem Meinecke atribui a paternidade da idéia de razão de Estado.

A Idade Média não pode ter concebido algo como a razão de Estado, segundo Meinecke, pelos inquestionáveis impedimentos teológicos que travaram uma relação mais elaborada entre a natureza e a moral política³⁷⁵. O controle da moralidade cristã exercido pela Igreja Católica atingiu as comunidades políticas, impedindo uma autonomia efetiva dos assuntos de Estado e da própria política, que estavam também submetidas a uma

³⁷⁴ Ibid., p. 22.

³⁷⁵ Ibid., p. 32.

concepção jurídica de subordinação – especialmente na Alemanha. Havia estados, mas não havia soberania, independência, auto-regulação. E a própria relação entre os nobres mantida através do direito (e da submissão à jurisdição da Igreja), era uma forma de manter os reinos presos a esse laço de subordinação. *D’ailleurs, ‘le Moyen Age’ n’admettait ni politique ni raison d’État*³⁷⁶. Somente no fim da Idade Média, com as mudanças efetuadas no mundo religioso – como a progressiva imissão de valores materiais e políticos no Papado, sua organização financeira e os confrontos com os monarcas absolutistas – e na própria organização da nobreza européia enquanto sociedade – surgimento do nacionalismo e a garantia sobre os territórios por métodos não feudais – os temas da Antiguidade que recordavam noções relativas à razão de Estado puderam voltar a servir de pressupostos para a ação política na Europa ocidental.

Certes l’Antiquité connaissait et critiquait les méfaits de la raison d’État, mais n’en souffrait pas particulièrement. La nature matérielle des valeurs pour elle fondamentales lui permettait de considérer avec un certain sang-froid les agissements de la raison d’État comme l’émanation de forces naturelles et incoercibles. La notion de péché était encore primitive, ignorant la frayeur et l’inquiétude que provoqua plus tard l’abîme ouvert par le christianisme entre le ciel et l’enfer³⁷⁷.

Por isso o nome dado ao movimento que expressa a expansão moderna da idéia de razão de Estado – maquiavelismo – só poderia ter advindo, comenta Meinecke, de *um pagão ignorante dos terrores do inferno* e capaz de escrever com a mesma tranqüilidade dos antigos a obra de sua vida discutindo a *raison d’État*. Maquiavel, como já foi colocado, nunca usou qualquer expressão que se referisse à razão de Estado, em qualquer de suas formas antigas. Mas sua obra, insiste Meinecke, está perpassada pelas polêmicas que representam as maiores idéias sobre a utilização do poder político diante dos imperativos de respeito à lei moral, tanto quanto de respeito à preservação do poder. A “atitude mental” de Maquiavel resulta da conjuntura histórico-política da península italiana durante o período em que o secretário florentino atuou em seus ofícios. O cenário propiciou os desafios sem os quais talvez tivesse encontrado dificuldades para ser tão franco perante os acontecimentos. As situações limite vividas por ele foram cruciais para que se sentisse cada

³⁷⁶ Idem.

³⁷⁷ Ibid., p. 34.

vez mais livre para recompor a gama de sentimentos que, na Antiguidade, serviram aos heróis cívicos, dispensados dos deveres de obediência a um poder moral de caráter universalista tão enraizado na cultura europeia com o cristianismo.

Meinecke não vislumbra um Maquiavel em pleno exercício de sua liberdade criativa sem tomá-lo por ateu distanciado eticamente de seu tempo, por um lado, mas historicamente preso a ele, por outro. As crises da Renascença italiana, cujo auge foram as invasões francesas e as tentativas de controle territorial absoluto por Carlos V, não podiam ser solucionadas pelos mecanismos da sociedade legalista de nobres, fundada em relações feudais de subordinação, muito menos por qualquer crença religiosa salvacionista. O humanismo de Maquiavel segue na direção de um pessimismo feroz, que é ao mesmo tempo a conclusão de que cabe ao governante fazer mais do que está ao seu alcance, indo buscar em outras fontes as reservas de poder que faltam à incapacidade das desamparadas repúblicas italianas. A primeira dessas fontes é o apego a um tipo de empirismo decorrente dos seus encargos, e do hábito de estudos históricos. Outra é o conjunto de valores divergentes com relação à moral cristã individual que elabora para seu príncipe. Há ainda o apelo “nacionalista” e teoricamente soberano que está registrado em suas obras, embora o afã de confiar – aparentemente – mais nos grandes fundadores (Moisés, Teseu e Rômulo, p.ex.) do que nas instituições, apesar de não destituir sua importância em seu projeto político mais amplo exarado nas linhas de seus *Discorsi*. Meinecke também não admite uma ruptura entre *Il Principe* e os *Discorsi*, e atribui a aparente contradição dos dois livros a uma estratégia de reflexão sobre a política muito próxima daquela utilizada por Aristóteles na *Política*, em especial no livro quinto sobre a “Tirania”. Bem de acordo com sua tese de que cada Estado tem uma razão de Estado que é constitutiva de sua unidade interior, assim também seria o caso para Maquiavel quanto a cada regime de governo. Frio e calculista, parcialmente isento dos pendores renascentistas para o respeito à filosofia medieval e a ética cristã, Maquiavel teria se dedicado a explorar numa e noutra obra as características diferenciadas de dois tipos de organização, que poderiam ser aceitáveis dadas as condições favoráveis. Um governante absolutista e implacável pode ser uma exigência compreensível se a situação histórica indicar a necessidade de controle social sobre um panorama de caos civil. Os riscos de que o poder de Estado caia nas mãos de um tirano que o utilize de modo arbitrário e personalista pode valer a pena se a maior ou menor

quantidade de *virtù* presente em um povo decidir que lhe convém tal governo em vez da forma republicana³⁷⁸.

Se sua opinião tendia para um republicanismo militante nos *Discorsi*, não é recomendável na opinião de Meinecke esquecer que os dois livros começaram a ser escritos ao mesmo tempo, em 1513, o que não permite elucubrações acerca de qualquer tipo de progressão liberal no pensamento de Maquiavel, aos moldes dum desencanto pela tirania e uma opção madura e meditada pela liberdade republicana. Os *Discorsi* foram um empreendimento mais elaborado pelo desafio de revisão sobre a literatura de Lívio, e a adequação minuciosa aos critérios históricos contemporâneos, mas não refuta nenhum dos instrumentos de razão de Estado contidos em *Il Principe*, pelos menos não a ponto de aceitar a tese de que o último e o primeiro se contradizem.

A condução da política é orientada pelo naturalismo específico do Estado, cujas circunstâncias podem ser conhecidas por rigorosos padrões investigativos, definidos por Maquiavel como um quadro de técnicas autônomas aplicáveis ao governo. Quando separadas das tarefas governamentais essas técnicas – a mentira, o segredo, a simulação e a dissimulação, a crueldade, a desonestidade, etc. – podem até ser consideradas imorais, mas atreladas ao fim superior da preservação do Estado elas adquirem um sentido de finalidade moral mais elevada, justificada por uma necessidade empiricamente demonstrável – e inelutável.

C'était toute autre chose de transgresser seulement de fait la loi morale en politique ou – comme cela devenait désormais possible et se produisit de plus en plus –, de pouvoir se justifier par une « nécessité » inéluctable. Dans le premier cas la loi morale demeurait, en elle-même, intacte dans sa sainteté absolue, échappant à l'empirisme. Maintenant au contraire cette nécessité-là était renversée par une nécessité empirique, et le mal prenait place à côté du moyen indispensable à la conservation d'un bien. Les forces du péché, domptées en principe par la morale chrétienne, remportaient une victoire partielle et de principe, et le diable pénétrait dans le Royaume de Dieu ; c'est alors que commença le désaccord dont souffre la civilisation moderne, le dualisme des valeurs empiriques et non-empiriques, relatives et absolues. L'État moderne pouvait certes céder à son impulsion profonde et se libérer de toutes les entraves spirituelles qui l'enserraient et, en tant que puissance autonome, accomplir les étonnantes

³⁷⁸ Ibid., p. 45.

réalizations d'une organisation rationnelle, inimaginables au Moyen Age et qui, dès lors, devaient s'accroître de siècle en siècle³⁷⁹.

Meinecke associa então a tese sobre o naturalismo inerente à condução da política – embora seja uma atividade puramente humana – aos esforços de Maquiavel em compreender as demandas da atividade governamental com a criação de uma ciência nova e do próprio Estado, decorrente de todo esse processo inovador. Na avaliação do historiador alemão Maquiavel estaria longe de ser o teórico mais radical a propor o uso da violência na condução da política, em face da forma como a idéia de razão de Estado foi levada a extremos nos séculos XVI e XVII. Por ter submetido o controle do poder político aos imperativos de um evidente bem comum e preservação da ordem pública, e não ter ido muito longe na afronta ao direito como padrão de regulação da ordem social, Maquiavel deve ser preservado dos rigores com que lhe é atribuída a pecha de criminoso³⁸⁰. Não teria sido obra sua a radicalização na direção de uma pura política da força que está nas origens da soberania moderna.

Esse momento de ruptura com a ética cristã e o estabelecimento de uma identidade própria à política, cujas transformações institucionais foram aceleradas pelo potencial ofensivo dos conflitos armados entre os soberanos europeus, ocorre, em seus estágios iniciais, a expensas do direito, para depois socorrer-se dele. A aliança entre razão de Estado e direito volta a sedimentar-se à medida que os grandes Estados criam o amálgama de uma nova sociedade política. Para Meinecke, é parte do processo de consolidação dos primeiros Estados o fato de que passam a abrir mão das práticas de razão de Estado – um pouco como se os ditames de Maquiavel acerca das obediências auto-impostas às leis fossem um cânone dos Estados, não exatamente contrário à razão de Estado. Não porque a razão de Estado se torna forçosamente moral e escrupulosa³⁸¹. Mas seus procedimentos “mesquinhos e grosseiros” deixam de ser empregados porque estão à disposição novos métodos “melhores e mais eficazes”. *Les grands états, mieux que les petits, respectent les traités, parce qu'ils*

³⁷⁹ Ibid., p. 42.

³⁸⁰ Meinecke cita, para embasar esse ponto de vista, um trecho dos *Discorsi* (III, 5), mas fazendo referência à disposição de Maquiavel em preservar a lei como pressuposto fundamental de seu “principado ideal”. Ibid., p. 46.

³⁸¹ *L'idée de la raison d'État op. cit., p. 374.*

*doivent penser à leurs réputation*³⁸². A razão de Estado aceitável deriva de uma *realpolitik* que não é ilimitada e imoral, absolutamente sem freios.

Meinecke parece nutrir sentimentos dúbios com relação à razão de Estado. Ela teria sido muito importante para consolidar a instituição estatal, mas os desdobramentos modernos, mormente a soma de militarismo, capitalismo e nacionalismo geraram uma potência sem controle nas mãos dos Estados, cuja associação a práticas de razão de Estado seria devastadora. Haveria uma razão de Estado positiva que durou até Bismarck, e outra ruim, a de depois da I Guerra Mundial, que levou os estados inimigos da Alemanha a se tornarem extremamente poderosos explorando seus rivais, numa verdadeira hipertrofia da razão de Estado moderna. Desafios como o crescimento econômico, a industrialização e o aumento populacional solapam a integridade do Estado. Nesse sentido ele dá as mãos a conservadores como Buckhardt no projeto ideal de um Estado “agrário moderadamente industrializado com uma estrutura social aristocrática”³⁸³. Aqueles que, como Kant, esperavam que uma participação maior do povo na vida do Estado pudesse diminuir as guerras erraram ao investir num crescimento excessivo do Estado. A união do povo com o Estado fez aumentar demais o nacionalismo e os objetivos da *política da força*³⁸⁴. Assim, continua Meinecke, o Tratado de Versalhes é o exemplo maior de uma razão de Estado corrompida que tenta destruir todo um povo como inimigo futuro, como ameaça. Cria-se através disso um *estado de suspeita permanente gerando uma confusão entre o que é a paz e o que é a guerra*³⁸⁵.

A razão de Estado, e tudo o que caracteriza (política da força, guerra e maquiavelismo), jamais serão eliminados, insiste o autor alemão, porque fazem parte do lado *natural* da vida política. Há que se admitir, entretanto, o que a escola histórica alemã sempre ensinou: a política da força e a guerra não possuem apenas efeitos destrutivos, mas também criativos.

Raison d'État, politique de puissance, guerre et machiavélisme ne pourront jamais, sans doute, être éliminés du monde, car ils sont inséparables du côté naturel de la vie politique. Il faut aussi reconnaître ce que l'école historique allemande a toujours enseigné: la politique de

³⁸² Idem.

³⁸³ Ibid., p. 337.

³⁸⁴ Ibid., p. 379.

³⁸⁵ Ibid., p. 382.

puissance et la guerre n'ont pas que des effets destructifs, mais aussi créateurs; du mal sort partout le bien et de l'élémentaire le spirituel.

Meinecke apresenta uma razão de Estado que não é uma aspiração, é uma imposição contra a qual a razão não pode lutar. Mas, em vez de idealizar a política da força e divinizar o Estado, é preciso conduzi-lo de forma a que ele proteja os bens espirituais da nação. O Estado deve viver em harmonia com a lei moral universal, desde que se esteja consciente de que ele nunca chegará a tal objetivo inteiramente, e que voltará a cair em pecado, porque será forçado pela *dura necessidade natural*³⁸⁶.

A certo exagero do alcance do direito público na Idade Média por Post, o livro de Meinecke antecipa uma essencialização do conceito de razão de Estado, a partir de uma mistificação a-histórica típica da teoria geral do Estado. Ele apresenta uma evolução autônoma da idéia por ela mesma, se limitando aos *grandes espíritos*, catalogados por ele como tal, sem fugir ao contexto dos anos 20 do século XX, deixando escapar por toda a obra uma grande animosidade contra a Inglaterra e a França. Para o historiador Michel Stolleis o livro envelheceu muito rápido³⁸⁷. Em texto que discute a historiografia de Meinecke ele aponta que o pensador alemão teria deixado de fora da sua classificação autores importantes para o desdobramento do tema, em especial na Espanha (Ribadeneira, Saavedra-Fajardo) e na Inglaterra (Reginald Pole, Thomas More, Albericus Gentili, Francis Bacon, James Harrington), além de desmerecer Justus Lipsius, tido como o *príncipe dos eruditos* de seu tempo. Outro autor cuja influência sobre os renascentistas Meinecke despreza é Tácito. Mas quanto à Maquiavel Stolleis não tem dúvidas de ter sido o pensador a dar início à moderna estadística, e ressalta os efeitos da publicação de suas obras como os traços mais claros que evidenciam a influência da doutrina do maquiavelismo nos filósofos políticos concentrados em refletir sobre o Estado. Sua opinião é radicalmente contrastada por Cesare Vasoli³⁸⁸, no mesmo livro organizado por Yves Charles Zarka, importante pesquisador francês da razão de Estado. Concentrado ainda sobre o juízo de Meinecke,

³⁸⁶ Ibid., p. 388.

³⁸⁷ STOLLEIS, Michael. “L’idée de la raison d’État” de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle. pp. 11-43. In: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d’État**. Théoriciens et théories de la raison d’État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

³⁸⁸ VASOLI, Cesare. **Machiavel inventeur de la raison d’État?** In: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d’État**. Théoriciens et théories de la raison d’État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Vasoli defende com argumentos inflexíveis que é um erro considerar Maquiavel um inventor da razão de Estado.

Dois pontos se destacam na crítica de Vasoli: a experiência de Maquiavel como homem político antecede os grandes eventos que serão a base de apoio para os pensadores da razão de Estado, ou seja, por seu juízo, as guerras de religião; e sua concepção quase religiosa de uma restauração das virtudes sociais através de um bom governo sustentariam no pensador florentino uma réstia de humanismo medieval. Como todos os críticos de Maquiavel nessa questão, Vasoli também recorda o fato de não haver nos trabalhos do florentino conceitos essenciais para a doutrina moderna do Estado, voltado que estava para uma interpretação dos fatos contemporâneos munido com instrumentos de avaliação encontrados na história antiga. Mas a novidade de suas imprecisões contra Maquiavel segue caminhos mais tortuosos. Quanto a Maquiavel se apoiar numa visão de mundo salvacionista em termos civis, não o vejo muito longe do movimento geral de seus compatriotas do Renascimento florentino ao negar a vida contemplativa em prol da *vita activa e civilis* que orientou o Renascimento italiano. O que não quer dizer uma orientação para o seu passado recente, enquanto oposição para o futuro do século XVI ao qual geralmente os pensadores da razão de Estado estão ligados. O que quero dizer é que não creio que o argumento de Vasoli faça muita diferença.

Que Maquiavel acreditasse numa forma de humanismo que levasse a uma sociedade política mais harmonizada não o afastou em definitivo dos procedimentos da razão de Estado. Essa associação Vasoli faz sem esclarecer o quanto ele enxerga os teóricos da razão de Estado como bandidos da política aos moldes da condenação de um Leo Strauss, p. ex³⁸⁹. Mas, ao contrário deste último, seu objetivo parece ser salvar o bom nome de Maquiavel do puritanismo histórico. A primeira objeção, contudo, parece mais problemática. Que as guerras de religião foram o pano de fundo sobre o qual Jean Bodin articulou a soberania do Estado como um poder sem contestação, isso é uma evidência. Mas afirmar que o caos na península italiana a partir das crises do fim do século XV não apresentava semelhanças com as características dos conflitos que viriam a seguir é relativamente temerário. Maquiavel morreu no ano do saque a Roma pelas tropas de Carlos

³⁸⁹ Ele segue uma linha de raciocínio de forma a mostrar como para os teóricos da razão de Estado a religião era apenas um instrumento de dominação que deveria ser bem utilizado pelos governantes.

V, um dos fatos mais dramáticos da relação entre os poderes políticos na Europa cristã do fim da Idade Média. Também não presenciou os episódios mais violentos na França ou na Alemanha que levaram à Paz de Augsburgo e, posteriormente, à Noite de São Bartolomeu. Mas foi agente político e testemunha da luta pelo controle dos pequenos reinos e principados na Itália entre os maiores reinos da época, mais o Império e o Papado. O ponto de partida de suas maiores preocupações é inegavelmente muito próximo de Bodin: a estabilidade política no choque constante de poderosas forças em campo. Grandes rupturas com relação à Igreja e ao Império já eram constatadas desde a revolução hussita, e as vitórias dos turcos no Leste impunham graves considerações sobre a segurança das ordens políticas européias. Considerações estas refletidas e contabilizadas pro Maquiavel. Além disso, Vasoli insiste numa questão sensível:

Mais il entend reconnaître la valeur fondatrice d'une foi capable de transformer les fragiles communautés humaines en un organisme unitaire, solide et puissant. Il s'agit, me semble-t-il, d'une conception de la religion et de sa signification politique très éloignée de la manière de penser des théoriciens de la raison d'État. Ceux-ci se préoccupaient de rechercher, dans l'alliance entre le pouvoir du souverain et *l'auctoritas* religieuse traditionnelle, un formidable instrument de domination ; ils se préoccupaient en particulier de revaloriser le christianisme et surtout la doctrine romaine comme une arme idéologique très efficace dans les conflits politiques et militaires, voire comme un stimulant plus efficace dans la lutte que ne les furent les religions du monde classique. La raison historique de cette attitude est claire et les historiens l'ont identifiée depuis longtemps : il s'agit de l'expérience de les guerres de religion, **événement de subversion et refus radical de la souveraineté de l'État, contestée au nom de croyances promues au rang de nouveau principe d'agrégation politique**³⁹⁰. [grifo meu]

Quais seriam tais princípios de agregação política decorrentes das guerras de religião senão aqueles que desencadeariam as reflexões e conceitos acerca da soberania e do próprio Estado? Alguns grupos reformistas mais radicais como os anabatistas de fato contestaram a influência do poder político dos príncipes e reis das localidades onde estavam inseridos, além de uma recusa radical a qualquer submissão ao Imperador ou à Igreja. Mas a maior parte dos reformistas que obtiveram grandes sucessos acabou por dar início a movimentos de independência política cuja conclusão foi justamente Estados bem definidos e organizados, como a Suíça, a Holanda e a Inglaterra, além de muitos

³⁹⁰ **Machiavel inventeur de la raison d'État?** op. cit., pp.53-54

principados e regiões inteiras da Alemanha. Desde os primórdios os seguidores de Lutero e Calvino estiveram imbuídos dessa preocupação de independência política em face do Império, e muitos não se recusaram a lutar em prol do que se assemelha a uma verdadeira política de *construção de Estados*. Enquanto Lutero retirava das mãos da Igreja a autoridade sobre a justificação da fé, Maquiavel como máximo expoente do humanismo político renascentista encetava uma grave ruptura por outras vias – não muito distantes no tempo, inclusive. Vasoli até reconhece tal “revolução mental” operada por Maquiavel: *la reconnaissance implicite ou explicite de l’horizon mondain de toute action politique, même si elle invoque les motivations les plus saintes et la défense des valeurs considérées comme transcendantes*³⁹¹. Sem reconhecer, contudo, seus maiores efeitos.

Fora a estranha contradição de afirmar que as guerras de religião ostentavam a recusa à soberania dos Estados que não existiam consolidados ainda – e que foram mesmo uma de suas conseqüências³⁹² – Vasoli deixa de lado a importância que o realismo terá na cultura política que fundamenta as bases dos Estados, e que é para muitos a principal característica da razão de Estado.

Uma contribuição bastante relevante para essa discussão está no livro de Harvey Mansfield, *The Machiavelli’s virtue*³⁹³. O professor Mansfield vê certo exagero nas associações que buscam em Maquiavel as origens do Estado moderno, embora seja a favor do diagnóstico comum que indica a originalidade das contribuições do florentino para a teoria do Estado moderno. A primeira dessas associações a serem criticadas por Mansfield é com relação a Aristóteles. O par Aristóteles-Maquiavel representa para o professor americano um absurdo teórico motivado mais por certa importância tradicionalista de justificar filosoficamente o trabalho de Maquiavel do que está assentado em bons

³⁹¹ Ibid., p. 64.

³⁹² O argumento de Vasoli só faria algum sentido se estivesse se referindo tão somente às guerras internas na França. Mas isso teria o inconveniente de deixar o cenário italiano de fora de sua reflexão, onde seguramente surgiram os primeiros tratados sobre a *ragione di Stato*. As guerras de religião mostraram as fragilidades do sistema monárquico, especialmente na França, e expuseram sua dependência da nobreza e do poder pessoal do rei. As reformas posteriores atacaram as inadequações do aparelho fiscal e as divisões de poder centralizando as decisões e concentrando a lealdade dos súditos e submetendo a dos nobres. “In the longer term, the wars served to strengthen the monarchy by forcing it to adjust and reform”. Cf. KNECHT, Robert. J. **The French religious wars 1562-1598**. Londres: Oxpren Publishing, 2002. p. 91.

³⁹³ MANSFIELD, Harvey. **The Machiavelli’s virtue**. op. cit. Mansfield é um crítico de autores como Skinner, Pocock, Baron e Gilbert, que tenderiam a analisar a obra de Maquiavel a partir de um prisma republicano pré-concebido. Mansfield é o tradutor para o inglês de uma celebrada edição dos *Discorsi* junto com Nathan Tarcov.

argumentos sobre a construção do pensamento maquiaveliano. Devido à importância que o tema assumiu recentemente, antes de expor as críticas de Mansfield – na esteira da oposição que estabelece com relação aos posicionamentos de Pocock (como abordado em 1.2) –, vou examinar alguns autores que nas últimas duas ou três décadas estiveram envolvidos no projeto de propor uma relação entre certo tipo de aristotelismo político e a gênese do pensamento de Maquiavel, construindo –ou negando– uma via direta entre a *Política* aristotélica, o realismo moderno e a obra do secretário florentino. A soma desses pressupostos, para vários estudiosos, deu causa ao maquiavelismo.

2.4 Os aristotelismos políticos e a busca por amparo conceitual no surgimento da *ragion di stato*

Não foram poucos os autores do século XX que viram no processo de formação do maquiavelismo as sementes de uma relação estreita com aquilo que muitos denominam de aristotelismo político. Nem todos associaram exatamente Maquiavel a Aristóteles. Dentre muitos motivos, há o fato de que permanece uma questão sem consenso a atribuição a Maquiavel da criação do movimento que levou seu nome. Por outro lado, ao lançar os olhos sobre a repercussão da obra do pensador florentino muitos entre seus contemporâneos procuraram se distanciar dele em razão da pecha de autor maldito cujas más intenções eram inquestionáveis. Perscrutar algumas dessas opiniões recentes tem o condão de auxiliar o entendimento sobre os mecanismos políticos que surgiram como contrapartida às

organizações sociais do começo da Idade Moderna que ainda estavam calcadas em bases medievais. Mais do que o interesse puramente acadêmico, vários escritores do *quinientos* e primeira metade do *seiscentos* usaram a tradição aristotélica como base de apoio conceitual com o objetivo claro de pervertê-la. Outros, aproveitando-se da tradição escolástica, simplesmente usaram Aristóteles para reafirmar a existência de condições conceituais suficientes para interpretar as mudanças do *quinientos* sem ter que apelar para as propostas radicais que tornavam as discussões políticas um verdadeiro campo de batalha, inovador e radical. Vou analisar primeiro alguns autores que trataram da relação entre maquiavelismo (assumindo por maquiavelismo o conjunto geral dos tratados sobre a razão de Estado) e algumas formas de aristotelismo, para depois me concentrar mais exatamente na crítica à relação entre Maquiavel e Aristóteles. O objetivo é perseguir a noção de realismo que é implícita ao maquiavelismo como núcleo constitutivo da soberania do interesse público traduzida institucionalmente a partir do século XVII.

Meinecke talvez tenha sido o responsável por chamar atenção para o fato de que certo relativismo de Aristóteles na *Política*, conjugado com o fato de desenvolver sem maiores problemas uma teoria da tirania no livro V, tenha servido de inspiração para o maquiavelismo. Meinecke não parece muito disposto a destrinçar o assunto porque não leva em conta a existência da razão de Estado na Idade Média, época à qual atribui o florescimento do aristotelismo em oposição à modernidade, embora dê a entender que o pensamento jurídico-político medieval tenha sido dominado pelo pensador grego sem reconhecer o peso dos juristas e do direito romano, o que, como foi demonstrado anteriormente, motivou a crítica em tom áspero de Post na década de 1950. Etienne Thuau, autor de uma obra fundamental sobre a *raison d'État* na década de 1960, também anotou a influência de Aristóteles sobre os autores que lidavam com o tema, apesar de mostrar que a aliança Tácito-Maquiavel tenha sido, para eles, bem mais fértil³⁹⁴. Thuau aponta que para Campanella e Priezac, p. ex., Tácito e Maquiavel tinham como fonte comum Aristóteles³⁹⁵.

³⁹⁴ THUAU, Étienne. **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. Paris: Albin Michel, [1966] 2000. Cf. capítulo II, p. 54.

³⁹⁵ Sobre a relação entre a razão de Estado, Aristóteles e Maquiavel no pensamento de Campanella, cf. ERNST, Germana. **La mauvaise raison d'État: Campanella contre Machiavel et les politiques**. In : ZARKA, Yves Charles [Org.]. *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. pp. 121-151. « Pour Campanella, la doctrine de la raison d'État fait part d'une vision du monde qui renverse le rapport correct entre la partie et le tout, entre la totalité de la rationalité divine et naturelle et la singularité de l'homme. Ce renversement du rapport entre le

Michael Stolleis afirma que o ponto principal de conexão entre Aristóteles e o maquiavelismo era a tendência que o cientificismo adquiria na política, como decorrência do pensamento de Maquiavel³⁹⁶. Tal tendência se tornou possível graças ao lento e trabalhoso processo de secularização do exercício do poder e da volta a um trato realístico, quase “naturalístico”, do agir político atuando na atmosfera de revolução científica que caracterizou os séculos XVI e XVII³⁹⁷. A preferência pela observação e pela indução permitiu estabelecer um contato com o Aristóteles empírico, cuja autoridade estava em processo de reabilitação no mundo protestante. Não apenas as idéias de *arcana imperii* e *ragion di Stato*, mas as técnicas políticas que as acompanham não seriam diversas daquilo que Aristóteles expôs no livro V da *Política* como “mezzi per la conservazione della tirannide”³⁹⁸. Além disso, Aristóteles também distingue entre *mezzi buoni* e *mezzi cattivi* que estão à disposição do tirano para tornar o poder estável; e, *tra tali mezzi, lo Stagirita annoverava il finto sentimento religioso, esattamente come aveva fatto Machiavelli, e senza tuttavia incorrere nel medesimo biasimo*³⁹⁹. Mais notável, prossegue Stolleis, foi que uma autoridade *del rango* de Bodin aproximasse em *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) Tácito e Aristóteles ao traçar a linha evolutiva histórico-literária do questionamento sobre o melhor governo para a *respublica*, reconhecendo em Maquiavel o primeiro autor moderno a dar tratamento científico ao assunto – portanto, na esteira dos outros dois mestres⁴⁰⁰.

É necessário, porém, não perder de vista o caos da Contra-reforma onde as batalhas intelectuais da razão de Estado nascente floresceram. Dispor ou não de Aristóteles, nesse plano, pode ter tido o caráter de proteger a tradição do pensamento político da escolástica ou de resgatar de suas amarras o autor não-cristão em vista de determinados fins

divin et l’humain a ses racines dans la philosophie d’Aristote, pour qui la nature n’est que le reflet de l’homme et de sa condition d’imperfection, tandis que pour Campanella, en tant que reflet et épiphanie de la divinité, la nature est la norme idéale et le modèle auxquels il faut viser pour établir une communauté politique juste et pour corriger ses défauts ». p. 148.

³⁹⁶ STOLLEIS, Michael. **Stato e ragion di stato nella prima età moderna**. op. cit. p., 44.

³⁹⁷ Idem.

³⁹⁸ Ibi., p. 45. Sobre esse ponto de associação entre o livro V da *Politica* e os autores florentinos do *quatrocentos* e *quinhentos*, cf. HARDING, ALAN. **Medieval Law and the Foundations of the State**. op. cit., Introdução.

³⁹⁹ Idem.

⁴⁰⁰ Sobre Bodin e o reconhecimento a Maquiavel no *Methodus*, cf. item 3.1 infra.

partidários⁴⁰¹. O despertar das reações apressadamente virulentas aos textos de Maquiavel não encontra, no geral, respaldo na forma como certa reapropriação dos textos da Aristóteles insuflou o movimento do maquiavelismo. Aristóteles foi utilizado, direta ou indiretamente, como fonte de conceitos úteis e mesmo indispensáveis para a concepção de uma reflexão sobre as práticas governamentais, cujo objetivo principal era restaurar a estabilidade política contra os fatores da desordem e da mudança. Como esse movimento de reapropriação não foi de modo algum coordenado – nem existe uma regra de leitura homogênea entre tais escritos – é preciso clarear a situação sobre que Aristóteles ou que tipo de aristotelismo ilustra as preocupações desses autores. Apesar de situar alguns deles já no século XVII, Yves Charles Zarka afirma que a maior parte dos escritores políticos não visavam definir uma tipo de essência abstrata do Estado – como no caso de uma doutrina universalmente válida para a soberania – ou a forma perfeita de governo que deveria ser imposta independente do tempo e do lugar, mas se esforçam para determinar os meios para uma racionalização da realidade e da ação política em relação direta com o contexto geográfico, histórico, político, econômico, social, militar e espiritual⁴⁰². A diversidade de escritos sobre a razão de Estado fica na dependência então de uma compreensão mais apurada sobre a posição dos Estados ou entidades políticas às quais cada texto se refere. Nesse sentido, Zarka resume a importância do conceito cuja história está vinculada na (i) França e na Itália ao local de nascimento do Estado moderno; na Alemanha, os textos buscaram garantir a perpetuação de uma ordem social e jurídica que não tinha nada a ver com o Estado moderno; na (iii) Espanha, estiveram marcados especificamente pelo

⁴⁰¹ O monsenhor genovês Lomellini, representante do seu governo em Roma, diante das preocupações da Igreja com a coroação de Henrique de Navarra lembra que embora se discutisse os perigos representados pelo trato de utilidade prudencial dado por Maquiavel à religião, o autor florentino não poderia ser considerado um teórico da razão de Estado: “Quanto al Machiaveli io non mi posso recare a credere ch’egli habbia espressamente voluto così falsa ragion di Stato insegnare, nè ch’egli habbia havuto principal mira come sinistramente viene interpretato da molti de ammaestrar il Prencipe a mancar di fede, ad esser più avaro che liberale, a far tradimenti e congiure et ad esser perfettamente tristo”. Maquiavel representava justamente o melhor da tradição aristotélica, que era distorcida por alguns de seus leitores: “Cavate da gli antichi maestri de le cose politiche e massime de Aristotele, di cui chi torcesse in mal uso li precetti politici, cossì bene come dal Machiavelli imparerebbe la falsa ragion di Stato”. Lomellini enxergava a origem da razão de Estado em Platão e Plutarco. Para uma análise sobre como o debate entre platonismo e aristotelismo envolveu teólogos e filósofos no fim do século XVI acerca da razão de Estado durante as pressões da Contra-reforma, cf. BALDINI, Enzo. **Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane**. In: *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995. pp. 201-227.

⁴⁰² ZARKA, Yves Charles. **Crise et réappropriation discursive: l’usage de l’aristotélisme dans les traités de la raison d’État**. In: FIRPO, Luigi. *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995. p. 314.

contraste entre a ideologia de grandeza quase teológica do destino nacional e a realidade do declínio político, econômico e militar do país; existindo ainda apontamentos sobre uma função instrumental e institucional dos mecanismos da razão de Estado aplicada em Portugal⁴⁰³. A dissimetria facilmente reconhecível na relação entre aristotelismo político – conceito comumente explorado através de uma reconstrução historiográfica – e a razão de Estado – conjunto temático bem definido – leva à conclusão de que a razão de Estado não surge através de uma problemática própria ao aristotelismo. De fato, os autores da razão de Estado renovam as concepções aristotélicas, num trabalho de demarcação conceitual que revisa os traços do naturalismo político, o estatuto das virtudes políticas e a análise dos regimes, mas deslocam o significado desses traços diante do estado de crise vivido no fim do *quinhetos*⁴⁰⁴. Eles se interessaram por Aristóteles, enfatiza Zarka, porque ele se atém à particularidade e à contingência da realidade política, porque ele se preocupa em definir os meios para conservar as constituições definindo as causas internas e externas de suas mudanças e salvaguardas, e porque ele desenvolve uma teoria das virtudes dos governantes. Os teóricos da razão de Estado, como Aristóteles teria feito, tomaram o Estado em sua realidade concreta, mas em vista de definir os meios de resistir às mudanças através do desenvolvimento da produção material (indústria, comércio, guerra) e pela reprodução da dominação política – a sabedoria e a prudência do príncipe.

A multiplicidade que é constitutiva do tema reforça os imperativos de estratégias variadas cujos enfoques dificilmente podem ser pacificados numa teoria homogênea que reúna todos os autores aos moldes da teoria de Meinecke.

Quand on passe de la définition de la « ragion di Stato » par Botero (1589), qui la caractérise comme un mode de rationalisation de la puissance et de la domination politique, à celle d’Ammirato (1594), qui la définit en termes de dérogation ou de contravention à raison commune, et à celle de Palazzo (1606), qui l’insère dans une reprise de la doctrine aristotélicienne des quatre causes, c’est le principe même d’une idée homogène de la raison d’État qui se trouve remis en cause⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Cf. TORGAL, Luís Reis. **Erasmisme, raison d’État et aristotelisme au Portugal. Sur les relations de David Bigalli et António Manuel Hespanha.** In: FIRPO, Luigi. *Aristotelismo politico e ragion di Stato.* Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995.

⁴⁰⁴ **Crise et réappropriation discursive: l’usage de l’aristotélisme dans les traités de la raison d’État.** op. cit., p. 320.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 315.

A diversidade é a mesma, portanto, com relação a Aristóteles, e remetem invariavelmente às possibilidades de fundamentação filosófica da razão de Estado diante das atribuições multifacetadas dos discursos em cena. Uma das maneiras de afirmar o uso do aristotelismo político se baseava numa concepção naturalista do Estado e de suas patologias – derivada de um tipo muito comum de aristotelismo tomista medieval, que repercutiu em Dante e Marsílio. Nessa concepção, a metáfora aristotélica do corpo político na *Política* presume o conhecimento pelo bom governante das causas de sua doença (*malattia*) e saúde (*sanità*), da estabilidade e da crise da instituição política. Através da presença constante entre os primeiros autores da cultura humanística, o Aristóteles completo da obra física, metafísica e ética acabou concentrado na divulgação dos humanistas italianos como o professor da sabedoria civil, completamente autônomo de toda consideração transcendente ao horizonte humano. A ciência da *sanità* e da *malattia* da sociedade humana, único instrumento da “civilis beatitudo”, se tornou uma doutrina na qual a maioria dos humanistas que operavam em cargos políticos nas cidades independentes e suas *signorias* podiam encontrar recursos conceituais para interpretar de modo racional e propor mecanismos de enfrentamento às intempéries de seu tempo⁴⁰⁶. Muito frequentemente as associações entre a medicina e a política serviam a esse propósito, e, aposta Cesare Vasoli, talvez tenha sido essa uma das fontes de certo método de análise e formação de uma linguagem e comparativismo típico de Maquiavel, *al quale non fu certamente ignoto il “modello” aristotelico, fornito dal V libro della Politica*⁴⁰⁷. Ademais – considera Vasoli – uma leitura das principais fontes do aristotelismo italiano do século XV (Bernardo Segni, Alessandro Piccolomini, Montecatini, Giason de Nores) revela como, apesar de algumas variações teológicas tendentes ao platonismo, se mantém ativo e operante o propósito de se servir dos grandes temas da *Política* para afirmar o caráter “natural” e “mundano” de uma ciência que teoriza a “virtù civile”, a partir do implícito reconhecimento das necessidades originais da comunidade humana. Embora não abra mão de considerar que os desdobramentos do aristotelismo assim compreendido tenha resultado num revigoração do pensamento político da escolástica, e mesmo em alguns laivos de

⁴⁰⁶ VASOLI, Cesare. **Il carattere “naturale” dello Stato e la sua “patologia” nella tradizione politica aristotelica**. In: *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995. p. 64.

⁴⁰⁷ Idem.

reconciliação entre o Aristóteles “físico” e o Platão “teólogo”, Vasoli crê ser viável identificar nessa linha de raciocínio os traços que permitiram aos textos maquiavelianos se difundirem com rapidez no panorama científico do século XVI, aos albos da influência do paradigma biológico aplicado às noções florescentes do Estado moderno⁴⁰⁸.

Outro ponto de apoio da literatura sobre a razão de Estado seguindo a mesma trilha das reflexões sobre as virtudes civis esbarrou na importância aristotélica da prudência na condução dos negócios políticos, e foi um eixo de crítica importante àqueles que ameaçaram tratar da política como domínio de saber autônomo – sem esquecer que “autonomia” aqui representa uma divisão (verdadeira cisão) entre as virtudes eminentemente cristãs e, portanto, de obediência individual, pessoal, e aquelas que seriam destinadas aos assuntos públicos. Mais emergencial ainda era definir um programa que conseguisse realizar o trabalho aberto no fim do século XV de manter a obediência civil através de práticas governamentais em meio às crises de legitimidade do corpo eclesiástico e dos soberanos constituídos sob seu manto de proteção moral. A implicação massiva do aristotelismo político nesse projeto atingiu vários autores italianos importantes como Fabio Albergati, Nicolò Di Gozzi e Massenzio Carbonaro que Gianfranco Borrelli cataloga ao lado dos autores da razão de Estado como responsáveis por rearticular o aristotelismo para interpretar necessidades prementes para as quais havia pouca oferta conceitual, tendo sido tarefa desses últimos ultrapassarem seu ponto de partida⁴⁰⁹. Os aristotélicos italianos refletiam a pressão por conjugar setores de atividades em processo de profunda diferenciação e autonomia, ao mesmo tempo em que tinham que lidar com a tradição filosófica da escolástica que não era sensível a essas mudanças contingenciais. Se na filosofia prática aristotélica existe uma unidade entre o agir ético individual – conforme aos valores das instituições, usos e costumes sociais –, a prática política do governo da comunidade civil e a economia doméstica, essa unidade está, no século XV e XVI, ameaçada de ruptura por não conseguir garantir a segurança e a estabilidade do governo político. A ameaça à tradição normativa e costumeira induz a obrigação de pensar sobre que tipo de práticas pode assegurar validamente a relação entre os indivíduos e as

⁴⁰⁸ Ibid., p. 65.

⁴⁰⁹ BORRELLI, Gianfranco. **Aristotélisme politique et raison d’État en Italie**. In : ZARKA, Yves Charles [Org.]. *Raison et déraison d’État. Théoriciens et théories de la raison d’État aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

instituições. *Quelle mesure du “juste” faut-il adopter comme norme et critère de l’agir individuel et de l’agir politique? Pour le dire en un mot, quelles relations convient-il établir entre sagesse humaine et prudence civile pour rendre efficaces et constructifs la conduite et le gouvernement de la cité?*⁴¹⁰

Borrelli afirma que uma parte substancial dos escritos sobre a razão de Estado toma o aristotelismo como uma espécie de índice dos problemas a serem tratados em caso de urgência, e como instrumento lógico de seu modo de exposição. Há também a plena consciência nessa literatura do fato de que a diversidade dos modos de utilização dos instrumentos aristotélicos contribuiu para diferenciar os escritos consagrados à razão de Estado⁴¹¹. Alguns dos mais importantes desses instrumentos surgiram em decorrência da aplicação de princípios relacionados à idéia de *prudência civil* ou *prudência política*, que o autor insiste que deve ser tomado no sentido mais plenamente aristotélico do termo, por tratar de uma capacidade particular de fazer servir à atividade prático-política o conhecimento dos fatos e saberes de todo gênero⁴¹². Alguns, entretanto, ao aplicar a categoria da prudência a seus sistemas de razão de Estado, alteraram sensivelmente o significado de seu emprego, que adquiriu uma posição muito mais centralizadora, voltada para a transformação do conhecimento acumulado pela experiência em técnicas, práticas de intervenção sobre os comportamentos humanos, submetidos à observação continuada e objetos de disciplina. *En définitive, la prudence politique assume en propre la tâche de médiation et de contrôle des passions et des sentiments assigné par l’aristotélisme à l’intervention naturelle et autonome des vertus éthiques*⁴¹³. O “útil” em termos políticos deve ser perseguido pelo governante moderno através de procedimentos que precisam ser capazes de realizar operações de conformação entre a vontade do soberano e a obediência dos súditos, especialmente nos casos em que uma pretensa natureza da comunidade não se demonstrar disposta para tanto, ou se as contingências que rodeiam a atividade governamental não forem favoráveis. A relação entre ética, política e economia é encarada assim através do objetivo de assegurar as relações materiais entre o comando do príncipe e

⁴¹⁰ Ibid., pp. 175-176.

⁴¹¹ Farei uma exposição desses instrumentos no capítulo 3.

⁴¹² Ibid., p. 181.

⁴¹³ Idem. Borrelli explora alguns autores básicos daquilo que ele chama de o “livro coletivo” da razão de Estado para expor suas técnicas. Expus aqui as idéias gerais do vínculo que ele atribui entre estes autores e Aristóteles, e no próximo capítulo dedicarei maior atenção às idéias centrais desses autores, como Botero, Palazzo, Setalla, Chiaramonti e outros.

a obediência dos súditos. A prudência desenvolvida pelo príncipe em favor de um povo considerado como um sujeito passivo e imobilizado pela incapacidade é o único instrumento capaz de manter uma relação positiva entre a moral e a política, entre a *sagesse* e a *prudence*⁴¹⁴. Não é um acaso que muitos dos tratados sobre a razão de Estado proponham técnicas de produção de consentimento e controle social que possibilitem toda sorte de derrogações e desvios na ordem jurídica ou nos costumes políticos. Esses tratados precisam ser compreendidos como um conjunto que lidou com a necessidade da conservação do poder político e alterou o funcionamento do aristotelismo em razão das pressões erigidas na modernidade pela demanda de práticas interventivas no tecido social absolutamente inovadoras.

A aparente contradição que parece ser inerente a esse processo de fortalecimento do poder político com base nos ajustes dinâmicos produzidos pela prudência política sugere que a forma mais impessoal que as instituições políticas desenvolveram na modernidade não pode ser separada da ação direta de uma poderosa subjetividade detentora do comando, em busca de uma racionalização positiva de técnicas e prerrogativas exercida pelo príncipe na formação das decisões. Esse é um traço marcante daquilo que De Mattei chamou de *experimentalismo técnico-prudencial*, e que Borrelli afirma estar próximo das exigências da *Política* de Aristóteles. Os elementos de intervenção que caracterizam esse experimentalismo típico do fim do século XV e século XVI⁴¹⁵ chegam a retomar a exigência aristotélica de uma cura para os elementos doentes e degenerados presentes no governo das cidades, aceitando que o processo de cura deve aceitar mudanças com a exigência de conservar e promover instituições éticas e políticas atentas às modificações advindas das ciências e das artes. Mas tais exigências autenticamente aristotélicas – emenda Borrelli – são alteradas profundamente pelo fato de que o novo paradigma afirma a

⁴¹⁴ Ibid., p. 185.

⁴¹⁵ Borrelli avança a reflexão e chega a datar o surgimento de alguns desses códigos experimentais no fim do século XVI. Mas ele se refere a uma abordagem que desconsidera os primeiros passos dessas mudanças em direção ao Estado territorial e às estruturas administrativas mais avançadas do século XVII. Mostrarei mais adiante como a reflexão tardia sobre a razão de Estado na Alemanha esteve mesmo situada no contexto político do século XVII, na esteira da Guerra dos Trinta Anos. Mas na Itália e na França, a influência de qualquer espécie de aristotelismo não será mais essencial aos autores discutidos neste trabalho no século XVII. E – o mais importante para este momento da minha discussão – a autonomia dos *politiques* ao debaterem sobre a razão de Estado já estará centrada nas novidades do Estado original nomeado francamente por Bodin e fará parte do cotidiano político do país no contexto da virada do século XVI, marcando não só uma ruptura com o modelo de reflexão política aristotélico, mas criando uma nova série de demandas para a reflexão filosófica sobre o poder.

reversibilidade da separação entre o plano normativo e as práticas políticas, entre o justo e o ideal conjecturado pelas instituições éticas e as técnicas de racionalização próprias à atividade política. A conservação política deve procurar manter distância entre as instituições e o agir político e a atividade individual e social.

La tâche du sujet du commandement consiste alors à gouverner la séparation des temps, la diversité issue du processus de différenciation des exigences culturelles, les nouveautés anthropologiques en matière de langage et de comportements – nouveautés caractéristiques des nouvelles générations d'hommes et de femmes. La prudence politique doit en particulier s'efforcer de maintenir un contrôle dynamique des conflits et des contradictions induits par la diversité des identités individuelles et collectives, dont émergent des exigences de modification de l'organisation institutionnelle des pouvoirs. Nous l'avons vu, ce n'est pas un hasard si, en rupture violente avec les données de la politique d'Aristote, les techniques opératoires de la prudence politique visent essentiellement à la conservation des conditions de la domination existante, sans grand souci des formes particulières de gouvernement⁴¹⁶.

A conclusão é então bastante simples: se o processo de desenvolvimento das técnicas de intervenção social para a conservação do poder faz avançar o sentido da autonomia do domínio do político, então o programa técnico pode servir para qualquer governante, independente do regime de governo. A prudência moderna não diz respeito a uma tábua de valores compreensivos acerca da realidade política, e sim a estratégias conformativas da vontade dos súditos ao comando soberano, e só pode ser bem aplicada se houver conhecimento das condições para seu exercício. O relativismo – para qualquer forma de governo – e o realismo – o *status* presente das condições de poder – somados inibem o aristotelismo em prol da moderna compreensão da razão de Estado, diretamente associada ao Estado nascente.

Essa análise sobre a relação entre a razão de Estado e o aristotelismo político nos territórios do império germânico ganha contornos diferenciados, especialmente pelo atraso com que os maiores teóricos sobre o assunto surgiram. Deixarei para o próximo capítulo uma avaliação sobre a recepção alemã à razão de Estado. Limito-me a anotar, contudo, com Horst Dreitzel, que o choque dos temas da razão de Estado com a tradição aristotélica não

⁴¹⁶ Aristotélisme politique et raison d'État en Italie. op. cit., p. 192.

foi inicialmente excludente⁴¹⁷. Havia uma percepção do aristotelismo como fonte de modelos constitucionais diversos que era muito bem vista nas universidades do fragmentado sistema político do império. Dreitzel defende que as bases para uma doutrina da razão de Estado já estavam na *Política* de Aristóteles, mas os aristotélicos alemães estavam tão distantes do texto que seus antigos aspectos republicanos estavam perdidos para eles, tornando mais fácil adaptar – e compreender – os mecanismos da razão de Estado⁴¹⁸. Especialmente do ponto de vista do reconhecimento empírico do fenômeno. Essa capacidade de absorver a razão de Estado, insiste Dreitzel, era a mesma para Maquiavel, visto pela maior parte dos alemães como um bastante competente cientista político. *O Príncipe* era aceito como uma análise realística da atuação de um tirano, mas não como um verdadeiro espelho dos príncipes com pretensões normativas. Apesar disso, a percepção de que ações imorais eram inevitáveis diante da realidade da política não atrasou a assunção da razão de Estado na Alemanha, onde alguns autores já tratavam do papel dos governados com certo desinteresse, priorizando o controle soberano e a manutenção da estabilidade política. Não obstante o ambiente relativamente preparado, a emergência da razão de Estado como idioma principal do pensamento político contribuiu, na avaliação de Dreitzel, para a dissolução do aristotelismo político nas três últimas décadas do século XVII⁴¹⁹. Primeiro, em face do crescimento das ciências naturais, que liberaram o naturalismo e o realismo das amarras da tradição filosófica. Em segundo lugar, porque a educação humanista dos nobres e burgueses foi sendo substituída aos poucos, restringindo o público alvo da *Política*. E, por fim, porque a distância para a origem dos textos gregos era assimilada como a própria distância entre as reflexões de autoridades e os questionamentos antigos e o entendimento de importantes problemas políticos contemporâneos. A política aristotélica demonstrou ser pouco capaz de isolar o problema da preservação do poder do governante em um nicho especial de consideração. *It was capable of distinguishing analytically the system of political rule (the respublica) from the underlying stratum of society supporting it (populus, civitas), but it persisted in putting a great emphasis on their*

⁴¹⁷ DREITZEL, H. **Reason of state and the crisis of political aristotelianism: an essay on the development of 17th century political philosophy.** *History of European Ideas* 28 (2002) 163–187.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 180.

*interdependence*⁴²⁰. Em vez de acentuar as funções da autoridade, o texto enfatiza a necessidade de consenso como o ponto essencial da integração política. A própria preferência de Aristóteles pela constituição mista não fazia muito sentido para uma época em que monarquias absolutistas fundamentadas no direito soberano eram a fonte de sustentabilidade dos maiores Estados. Os aristotélicos alemães também não conseguiram ver um laço entre o “justo” e o “útil”, continuando a traduzir *utilitas* em função do bem comum fundamentado em leis naturais que não passavam de princípios éticos abstratos, dificilmente traduzidos em protocolos de análise empírica e programas de governo com força normativa capaz de estruturar as demandas emergentes por centralização e organização estatal⁴²¹. Levaria ainda algum tempo, afirma Dreitzel, mas os desdobramentos da razão de Estado somados à prioridade do conceito de “interesses” acabaria por tomar o lugar da noção aristotélica de *causa finalis* aplicada à política. E, por fim, o aristotelismo político alemão não conseguiu se dissociar do caráter comunitário que permeava o entendimento das matérias políticas, com pouco espaço para uma nova visão das virtudes individuais e públicas afrontadas pelas regras do código moral especial que gravitava em torno da reformulada tradição da *prudentia vivendi*, sendo ultrapassado pela *ratio status* e sua oferta expansiva de modelos utilitários para solução de problemas práticos. Uma guinada que levou a uma remodelagem dos currículos educacionais das universidades alemãs para corresponderem ao avanço de novas ciências que entravam na ordem do dia dos candidatos e aspirantes a cargos públicos⁴²².

⁴²⁰ Ibid., p. 181.

⁴²¹ “The rights-theory direction had also satisfied Christian moral demands better. Aristotelians had continued to see natural law as nothing more than a set of abstract ethical principles. In contrast, Hugo Grotius and especially Samuel Pufendorf developed a set of natural laws that had a normative force for states as well as for individuals. They started out of the Aristotelian principle of *socialitas*, but interpreted it as a ‘socialitas inter aequales’, following not the spirit of Aristotle, but Cicero’s conception of *societas*. A later generation of Aristotelians, such as J.J. Müller (1650–1716), N.H. Hertius (1651–1710) and perhaps already J.H. Boecler (1611–1672) the most important political scientist besides Conring (1606–1681), in the mid-17th century tried to mix the new natural jurisprudence with Aristotelian *politica* (eclectic Aristotelianism), by replacing the *pars architectonica* of Aristotelian politics (the general theory of the state and the forms of government) with the *jus publicum universale* of the natural lawyers. While the Aristotelians could not compete with the natural jurists in this area, they were not precisely strong in the *pars administrativa* (the terrain of practical political prudence) either. It was therefore not surprising that already Boecler had decided to follow Lipsius in this area and Christian Weise also turned towards reason of state in his *doctrina statistica*”. Ibid., p., 182.

⁴²² Sobre este tópico, conferir PADE, Marianne. [org] **Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum**. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2001. Especificamente o capítulo de Bo Lindberg, “Political Aristotelianism in the Seventeenth Century”, pp. 241-255. Bo Lindberg afirma que nos territórios germânicos ou sob a influência do poder imperial o peso exercido pela tradição política aristotélica praticamente desapareceu por volta da segunda metade do século XVII, incapaz de servir às reflexões sobre o absolutismo

These developments led to a reorganization of philosophy, which became institutionalized in the curricula of the universities of Halle, Jena and Frankfurt an der Oder by the beginning of the 18th century under the name of ‘eclectic philosophy’.⁴¹ The way Johann Franz Buddeus (1667–1729) restructured practical philosophy in his phenomenally successful textbook, the *Elementa philosophiae practicae* (1695), faithfully reflected the aftermath of the demise of Aristotelianism. Buddeus divided practical philosophy into three parts: first ‘ethics’, dealing with the *summum bonum*, i.e. with the peace of the soul and the duties to God; second ‘natural law’ as the study of lawlike norms for the individual, society and state alike; and third ‘the doctrine of prudence’ which viewed human actions

‘prout ad nostram statusque nostri conservationem faciunt, et ita prudentiam status seu civilem, sumpta in voce ampliori significatione, pertinent’ [just as they are done for our preservation and that of our state, and thus they pertain to the prudence of state—or civil prudence, understood in a more ample sense].⁴²³

A posição de Dreitzel, contudo, apenas admite a oposição e conseqüente disputa entre aristotelismo e maquiavelismo no sentido da filosofia moral: o aristotelismo teria sido derrotado pela *ratio status* em razão do sentido essencialmente utilitário que apresentava para as tarefas da política, e a forma como serviu de padrão moral para o absolutismo do século XVII em diante. A respeito do surgimento do Estado, este teria sido um tema para Justus Lipsius e Grotius, enquanto a autonomia da política já era assunto no século XII com a tradução de Guilherme de Moerbeke da *Política* de Aristóteles, e não tem muito a ver com o maquiavelismo, sob qualquer de suas faces, nem mesmo com Maquiavel, que considera mais um dentre muitos outros autores que pensaram uma ética específica para governos e a vida social⁴²⁴.

Antes de encerrar o capítulo retomando a visão de Mansfield sobre o realismo em Maquiavel em contraposição ao aristotelismo presumido por Pocock na obra do florentino, gostaria de frisar um aspecto importante do *background* conceitual do pensamento do autor

moderno. “The evidence produced here indicates that political Aristotelianism declined not primarily because its terminology became obsolete – some of it survives to the present day. Nor did it vanish because of its alliance with and involvement in Aristotelian physics and metaphysics. Instead, it disappeared because it reflected a political order that no longer existed [p. 254]”. Lindberg reputa esse afastamento da influência dos textos aristotélicos na política produzido por autores como Samuel Pufendorf a uma espécie de atraso no avanço das teorias políticas modernas, mantendo a opinião de que, em comparação a Pufendorf, Aristóteles é “mais moderno” por suas tendências democráticas.

⁴²³ **Reason of state and the crisis of political aristotelianism: an essay on the development of 17th century political philosophy.** op. cit., p. 184.

⁴²⁴ Ibid., p. 186.

de *Il Principe*, de grande repercussão para os teóricos do maquiavelismo, que pode ajudar a compreender como certas expressões bastante exploradas em suas obras podem ter sido retiradas de fontes diversas daquelas supostas por alguns de seus comentadores. Nesse caso, Felix Gilbert auxilia a compreender como a idéia de uma arte prática de governo no pensamento de Maquiavel provavelmente não precisou da filosofia aristotélica para se desenvolver. A aposta de Gilbert é no contexto cotidiano dos assuntos políticos da república de Florença.

Entre 1494 e 1512, sem o controle de uma legislação específica, muitos dos debates políticos mais importantes de Florença se davam fora do Grande Conselho e do Conselho dos Oitenta, em reuniões públicas chamadas à época de *Consulte e Pratica*. Os debates eram reduzidos a termo, transcritos e catalogados. Após 1528, tais reuniões ficaram submetidas ao controle do Grande Conselho, e passaram a ter um papel mais bem definido (e restrito) na organização política da cidade. Mas no período anterior as disputas acirradas entre democratas e aristocratas se manifestavam abertamente naqueles encontros que tinham um caráter consultivo e servia para que o governo republicano testasse os ânimos do povo quanto aos rumos de determinados atos governamentais – sendo também o ambiente onde políticos florentinos ganhavam reputação e eram reconhecidos como líderes. A análise de alguns desses documentos permitiu a Gilbert recompor uma parte importante do sistema conceitual que serviu de base para o pensamento político florentino do século XV⁴²⁵. Retomando um ponto de discussão explorado de passagem no item 2.2, *supra*, Gilbert insiste na importância para os florentinos do conceito de *ragione*. As incertezas relatadas nos debates acerca da posição de Florença ao apoiar a França contra as outras nações italianas, e mesmo quanto à natureza da relação com a França e a Igreja, permitem entrever a fraqueza e a deficiência com que os florentinos se posicionavam diante da falta de critérios para aplicar às situações politicamente diversificadas que estavam enfrentando no fim do século XV e começo do século XVI. Não havia uma lógica argumentativa especial à disposição para ser aplicada à política e por isso era necessário recorrer às esperanças que vinham expressas nos poderes da *ragione*. A sensação de estarem expostos ao confronto com poderes arbitrários e incontroláveis despertava o apelo à *ragione* como o corolário do

⁴²⁵ GILBERT, Felix. *Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini*. op. cit., p. 195.

desamparo que sentiam diante de forças irracionais. *In Renaissance Florence*, ragione was like a candle which created a circle of light in the surrounding darkness⁴²⁶. Embora seja justificável afirmar que *ragione* era um conceito chave nas discussões das *Pratiche*, não é apenas num sentido positivo que essa referência deve ser feita. Sobretudo porque nos debates surgiam com certa clareza os limites da aplicação racional das escolhas políticas, ressaltando a intensidade com que as forças não-rationais dominavam a mentalidade florentina. Como símbolo desse descontrole sobre o ambiente político palavras como Necessidade, Fortuna e Deus compunham o amplo espectro comum de contra-peso aos poderes presumidos da *ragione* humana. *Dove necessità caccia non bisogna consiglio*⁴²⁷. Havia várias discussões marcadas pela idéia de que onde a necessidade e a fortuna estavam, a *ragione* era inútil. A necessidade aparecia quando o acúmulo de situações desfavoráveis era tão opressivo que nenhuma escolha restava possível. A necessidade “non ha legge”, “necessità constringe”⁴²⁸. Diante da pressão do Papa e de seus aliados contra a aliança com a França o conselho é claro:

Che la fede promessa non si debbe violare, etiam quando si potessi incorrere pericolo; della quale sententia non vogliono in alcuno modo spiccarsi perche l'onesta precede all'utile, se gia la necessità che non ha leggie non ricercassi l'altro”.⁴²⁹

Não raro, na luta contra os imprevistos da Fortuna os apelos à bondade e à providência de Deus eram a única saída. Apesar da origem pagã, a deusa acabou sendo explorada no mundo cristão dos florentinos ocupando o cargo de mensageira divina para o cumprimento de ordenações punitivas que a bondade de Deus poderia evitar, caso reconhecesse o mérito do povo. O medo era tão grande que no período de Savonarola a primeira de todas as soluções políticas era “ricorrere a Dio”⁴³⁰. Em casos onde a Fortuna se demonstrava verdadeiramente cruel e inevitável, havia disposições nas *Pratiche* para suplementar o conselho geral ordenando aos padres a realização de procissões, a recomendação ao governo para a distribuição de dádivas aos pobres, ou mesmo para trazer a imagem milagrosa da Madonna della Impruneta a Florença.

⁴²⁶ Ibid., p. 206.

⁴²⁷ Idem.

⁴²⁸ Idem.

⁴²⁹ Ibid., p. 203.

⁴³⁰ Ibid., p. 207.

Belief in the possibility of an arbitrary intervention of God in human affairs implies that the application of *ragione* could not have been regarded as the only path to political success. Man could also take the road of trying to enlist God's support by strictly obeying the commands which He had given. When one's cause is just, "Dio lo doverrà favorire."⁴³¹

Gilbert completa sentenciando que a teoria de que se poderia chegar ao controle dos eventos políticos através do cálculo racional era nesse momento irreconciliável com a crença firme de que tais eventos são imprevisíveis e completamente dependentes da vontade divina. Assim, as discussões das *Pratiche* guardam elementos tipicamente medievais – a esperança e o apelo à vontade divina – e modernos, a idéia de que a razão humana pode auxiliar na experiência de reconhecimento dos poderes e interesses materiais. Mas essa dicotomia não deve impedir o trabalho de perceber como o pensamento de Maquiavel utilizou-se da linguagem específica dos problemas de Florença com que viria a lidar como Secretário do Conselho dos Dez, através de quem teve acesso aos documentos das *Pratiche*. Não resta dúvidas de que tanto *Il Principe* como os *Discorsi* estão recheados dos mesmos questionamentos, como a importância do dinheiro e da organização para a guerra, os conflitos entre a necessidade e a Fortuna, ou a importância do amor e do medo para o governo, etc. Evidentemente, o tratamento que dá a essas questões é bastante diferenciado. Por exemplo, a rejeição à neutralidade (sugerida nas *Pratiche* no conflito entre a França e o Papado), a ênfase vitalizadora no papel das lutas partidárias, a defesa das vantagens das ações decisivas sobre cautelosos cálculos racionais, entre outros, que parecem se opor diretamente às atitudes favoritas dos políticos florentinos. Para Gilbert, a importância maior das *Pratiche* para a compreensão da gênese do pensamento de Maquiavel reside não apenas no fato de que elas mostram como suas idéias originaram-se no meio intelectual de seu tempo aceitando e disputando as idéias e soluções oferecidas por seus contemporâneos; tanto quanto oferecem uma medida da revolução efetuada por Maquiavel ao radicalizar – não só com aprofundar o realismo que pode ser encontrado nas *Pratiche* – a ligação entre a vontade como força política positiva a um sistema racional de pensamento e atuação política. Em resumo, o voluntarismo realista de Maquiavel não precisou do amparo conceitual de nenhuma forma de aristotelismo político vigente à sua

⁴³¹ Idem.

época, apesar de demonstrar não desconhecer a obra do pensador grego e de, em certos momentos, utilizá-las para demonstrar um ou outro raciocínio. Mesmo nas linhas extensas dedicadas à elaboração dos regimes do principado e da república dos *Discorsi*, os fundamentos da inovação maquiaveliana não se desprenderam da caixa de ferramentas da *Política* aristotélica, ou mesmo de qualquer outra fonte da filosofia grega.

Pocock não está tão certo disso no seu *Machiavellian moment*. Embora eu tenha feito uso de sua interpretação aristotélica da relação entre a vontade do príncipe maquiaveliano agindo sobre o principado com base no par conceitual matéria-forma, que de fato está em *Il Principe*, o próprio Pocock tem dificuldade em aceitar que o príncipe de Maquiavel consiga o êxito pressuposto no livro sem que os meios para tanto sejam esclarecidos – e “esclarecidos” aqui se inclina para a tentativa de obter uma resposta em termos aristotélicos. A tese de Pocock afirma que o contexto histórico do Renascimento florentino, durante os séculos XIV e XV, é dominado por certa atmosfera intelectual impregnada da obra de Aristóteles, cujo principal fator é o peso que a noção comunitária da *Política* exerce sobre as fundações do republicanismo moderno. As duas principais críticas a essa tese contrapõem o republicanismo de origem aristotélica àquele de origem romana, ou a formas de governo civil que não seriam exatamente republicanas num sentido de comunidade de certos valores morais compartilhados por todos, mas poderiam ser analisadas com base na importância da liberdade individual numa espécie de proto-liberalismo. Seja como for, Pocock admite que a ênfase republicana no *vivere civile* que ocupava a mentalidade florentina de então era de origem aristotélica, e mesmo com todas as dificuldades para ligar Maquiavel a Aristóteles, o professor inglês não abre mão de suas premissas. Essa dificuldade fica evidente com seus esforços para explicar porque o príncipe *innovator* de *Il Principe* não surge de um movimento auto-produtivo dos valores da comunidade política – a comunidade como a soma dos valores de seus membros. E como, mesmo assim, *Il Principe* cabe no cenário republicano aristotélico que Pocock pressupõe.

After the advent of civic humanism, it was possible in addition for the individual to feel that only as a citizen, as political animal involved in a *vivere civile* with his fellows, could he fulfill his nature, achieve virtue, and find his world rational; while at the same time it might be that his conceptual means of understanding the particular and controlling the

temporal, on which his ability to function as a citizen depended, had not increased to a degree commensurate with the new demands upon them⁴³².

À tais “novas demandas” Savonarola⁴³³ teria respondido com a força da *graça* concedida por Deus, único meio viável para garantir que, numa comunidade ameaçada e incapaz de manter-se por si mesma, houvesse uma salvação à disposição. A salvação vem, nesse caso, de fora. Mas, para levar o republicanismo adiante, como Pocok o concebe, o “salvador” tem que ser cogitado a partir dos meios próprios à comunidade. Se fosse possível traduzir uma parte dessa discussão em termos contemporâneos, dir-se-ia que se trata de encontrar as condições de justificação para o exercício de poderes de emergência com vistas a restituir a ordem pública ameaçada, sem lançar mão de elementos que estejam fora do alcance legitimador dos fundamentos dessa própria ordem. A resposta de Maquiavel parece estar no mesmo alcance daquela de Savonarola, na medida em que seu *innovator* vem de fora, e precisa armar-se de virtudes e poderes que o colocam numa relação arduamente estrangeira em face da comunidade.

But at this point the ability of the republic sustain itself against internal and external shocks – *fortuna* as the symbol of contingency – became identical with *virtus* as the Roman antithesis to *fortuna*. The virtue of the citizens was the stability of the *politeia*, and *vice-versa*; politically and morally, the *vivere civile* was the only defense against the ascendancy of *fortuna*, and the necessary prerequisite of virtue in the individual. What Machiavelli is doing, in the most notorious passages of *Il Principe*, is reverting to the formal implementation of the Roman definition and asking whether there is any *virtù* by which the innovator, self isolated from moral society, can impose form upon his fortuna and whether there will be any moral quality in such a *virtù* or in the political consequences which can be imagined as flowing from its exercise⁴³⁴.

O “novo príncipe” não é um “príncipe natural”⁴³⁵, legitimado dinasticamente, tradicionalmente, que pode valer-se dos costumes e do apoio popular. Mas, justamente por

⁴³² **Machiavellian moment.** op. cit., p. 114.

⁴³³ Savonarola foi talvez o maior responsável pela por trazer à cena dos debates políticos de Florença a arquitetura conceitual da *Política* de Aristóteles, que ele explorou para lançar os fundamentos de seu governo popular quando da queda do regime dos Médici, em 1494. Cf. **Florentine political assumptions.** op. cit.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁴³⁵ A expressão “príncipe naturale” aparece apenas uma vez em toda a obra de Maquiavel, e em *Il Principe*, no cap. II, se referindo ao príncipe hereditário. “Perché el principe naturale ha minori cagioni e minore necessità di offendere: donde conviene che sia più amato; e se straordinarii vizii non lo fanno odiare, è ragionevole che naturalmente sia benevoluto da' sua. E nella antichità e continuazione del dominio sono

ser concebido por Maquiavel como tal, Pocock não encontra meios para precisar uma fundamentação das características do “novo príncipe” em termos aristotélicos. As características que Maquiavel atribui a tal personagem somente poderiam ser encontradas num indivíduo que fosse completamente independente do corpo social que pensa em dirigir. *But to find an individual unconditioned by social membership is next to impossible; he must be Aristotle’s “beast or god”*. Para Pocock, a escolha de Maquiavel por Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu não contribui muito, tendo em vista que esses legisladores super-humanos criaram a *prima forma* de suas comunidades, e não haveria como imaginar que Maquiavel considerasse a Itália inteira – nas louvações ao patriotismo do capítulo XXVI – matéria inerte à espera da vontade superior de um grande governante.

A solução para o imbróglio Pocock julga encontrar nos *Discorsi*, que seria uma espécie de rendição maquiaveliana aos preceitos aristotélicos. Mas, para os fins propostos neste tópico – a formação do vocabulário da razão de Estado, processo para o qual os *Discorsi* foram bem menos atraentes – prefiro encerrar a discussão com um retorno ao problema da relação entre realismo maquiaveliano e aristotelismo – frisando um pouco mais a questão dos regimes políticos.

Incluindo uma longa análise da obra completa de Maquiavel, mas resumindo a relação do florentino com Aristóteles, Mansfield relembra o fato de que na filosofia grega, especialmente em Aristóteles e Platão, regime e sociedade não eram diferentes. *The regime, for them, means constitution in a fuller sense than the constitution of a modern state; it refers to the form or structure of the whole society and its way of life as embodied in that structure*⁴³⁶. Não se separa os que governam dos governados, e não se impõe a uma sociedade um tipo de regime se aquela não é uma sociedade que tende para tal regime⁴³⁷.

spente le memorie e le cagioni delle innovazioni: perché sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra”.

⁴³⁶ **The Machiavelli’s virtue.** op. cit., p. 283. Para Mansfield o maior erro na concepção de Pocock a respeito do republicanismo de Maquiavel é não dissociá-lo daquele de Aristóteles seguindo a interpretação de Hannah Arendt, que teria invertido a virtude como fim das repúblicas em Aristóteles instituindo a *vita activa* dos cidadãos republicanos com um fim em si mesmo. Arendt apagaria assim a diferença entre Aristóteles, para quem o bem comum é dirigido à virtude que lhe é superior, e Maquiavel, para quem a virtude republicana (na interpretação de Mansfield) é direcionada ao bem comum. Pocock teria cometido o equívoco de seguir sem críticas a análise de Arendt, e Skinner a de Pocock. Nota 32, p. 319.

⁴³⁷ (3.1276b, 10-12) Therefore if this is the case, it is clear that we must speak of a state as being the same state chiefly with regard to its constitution; and it is possible for it to be called by the same or by a different designation both when its inhabitants are the same and when they are entirely different persons. But whether a state is or is not bound in justice to discharge its engagements when it has changed to a different constitution,

The city is chiefly the regime. O regime não é algo cuja essência esteja escondida atrás do território e dos habitantes, *the regime is in the inhabitants*. Há uma concepção comunitária de regime, orgânica, que está distante do uso que Maquiavel fará da idéia de associação política. Se na obra de Aristóteles *the politeia is the politeuma*, e se essa concepção prevaleceu durante toda a Idade Média até Maquiavel, é no pensador florentino que ela será modificada radicalmente. Nos comentários de Tomás de Aquino sobre a *Política* de Aristóteles, tanto quanto na tradução de Guilherme de Moerbeke, há uma identificação medieval do poder como condição da sociedade, *which makes its politics responsible for its way of life*⁴³⁸. A oferta de expressões e textos medievais ou mesmo do Renascimento que traduzem o Estado pela corporação medieval dominada por uma soberania cada vez mais incontestável, mesmo que enraizada numa concepção mais próxima de um poder civil iludem os pesquisadores que consideram Aristóteles uma via direta para a modernidade, insiste Mansfield. *The Aristotelian regime was not a way station toward the modern state but rather the greatest obstacle to its conception*⁴³⁹. A soberania moderna tem como característica principal uma impessoalidade que os autores medievais em nenhum momento representaram. O *corporatism* de concepção legalista de Maquiavel foi eficiente para destronar o direito romano e o direito canônico, mas não foi o bastante para influenciar uma noção impessoal de soberania.

Those who find the origin of the impersonal, modern state in the legal conceptions of medieval corporatism also underestimate the radical nature of the modern state. To realize the impersonality of the modern state, it is not enough merely to distinguish between person and office, since the separation is already accomplished in the offices of Aristotelian regime. The modern state requires much more: that offices not be used for personal rule according to the opinions of the rulers⁴⁴⁰.

Ou seja, não basta a separação entre a pessoa do governante e o seu *status*, as funções de governo. É necessário que as funções não sirvam meramente a interesses pessoais. A *universitas* de Aquino não é uma corporação num sentido impessoal. O

is another subject. ARISTOTLE. *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944.

⁴³⁸ *The Machiavelli's virtue*, p. 286.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 287.

⁴⁴⁰ *Idem.*

domínio do príncipe de Maquiavel, contudo, também não atinge as expectativas de impessoalidade exigida pelo Estado moderno. Mesmo nas expressões encontradas em todas as obras de Maquiavel que denotam laivos de impessoalidade, Mansfield defende ferrenhamente não haver nenhuma conotação eminentemente moderna. Expressões como *la maestà dello stato*, *l'autorità dello stato*, *la mutazione dello stato* se referem à majestade, à mutação, à autoridade *of someone's state*⁴⁴¹. Esse tipo de uso da palavra *stato* aproxima Maquiavel de Aristóteles, tanto quanto tratar a comunidade do príncipe como uma entidade personificada. O que os diferencia é o fato consideravelmente novo de Maquiavel atribuir ao principado a característica de um artefato a ser adquirido, é algo que alguém deve adquirir, conquistar, manter⁴⁴². Nesse sentido, não há escolha para o florentino entre principados ou repúblicas como melhor regime. Escrever sobre um ou outro depende da situação. Sua neutralidade apenas demonstra que a ordem política está sujeita a mudanças, e que é melhor estar preparado para ir de uma para outra forma de governo. Os autores que viram no republicanismo de Maquiavel a momento de virada da modernidade política teriam se enganado, ressalta Mansfield. O passo à frente dado por Maquiavel é sua contribuição para a impessoalidade do Estado moderno *através* da sua imparcialidade diante dos partidos em disputa pelo poder.

Nonetheless, to say that the change from the personal state to the impersonal state was "the decisive shift," as Skinner does (1978, vol. 1, p. ix), is somewhat misleading. Rather, the decisive shift was from the personal state in the Aristotelian sense to the *acquisitive* personal state of Machiavelli. For this change provided the impartiality that is fundamental to the modern state. Implicit in Machiavelli's general advice to acquire was an impartial regard for all who might be capable of applying it. After this it was but a step (although a step Machiavelli did not take) to a state that might acquire for all and facilitate the acquisitions of all impartially. Thus the impersonal modern state was conceived, not in, but out of, the thought of the most personal political philosopher that we know, in the sense of recommending self-aggrandizement. That is why finding medieval anticipations of impersonality does not suffice to explain the

⁴⁴¹ Ibid., p. 288.

⁴⁴² Mansfield dá ênfase ao fato de não ter encontrado referências na obra de Maquiavel sobre o principado ou a república ser algo que em vez de estar à disposição de ser conquistado ou adquirido possa também adquirir ou conquistar. Ou seja, não há usos do *stato* na forma de um sujeito. "The state itself never acquires or maintains on its own account separate from the advantage of some person or group: this is the critical test that tells us Machiavelli's state is not impersonal." Ibid., p. 290.

modern state, for the modern state expresses Machiavelli's impartial acquisitiveness in its formulations of impersonal legality.⁴⁴³

Mansfield termina sua exposição apontando que o Estado da *ragione di Stato*, cuja referência maior é o livro de Giovanni Botero, *Della ragion di Stato*, de 1589, ainda é tributário de Maquiavel. Botero seria apenas mais um seguidor de Maquiavel, e não seria possível tomar a fundação do Estado moderno pelas razões de seus governantes, o que só aconteceu a partir de Hobbes. Creio aqui que a considerável contribuição de Mansfield esbarre no seu final em duas graves exaltações talvez devidas a seu preciosismo anglicista⁴⁴⁴: a razão de Estado foi exatamente o momento onde a defesa dos interesses pessoais do príncipe começou a ficar em segundo plano, e Botero não foi um “aparente crítico, mas um seguidor” de Maquiavel – sendo extremamente o contrário, um aparente seguidor que na verdade é um crítico do pensador florentino.

A exposição de tantos entrechoques e incertezas não diminui a riqueza de pontos de vista teóricos que raramente se pacificam. Essa é uma das muitas faces do problema representado pelas tentativas de definir ou cercar os horizontes sobre os quais Maquiavel trabalhava. Mas os debates que existem ainda hoje têm suas razões, sobretudo porque foi sobre a obra de Maquiavel, especialmente sobre *O Príncipe*, que uma quantidade muito grande de autores se debruçou para enfatizar modelos de organização em face da ordem política que soçobrava no período do Renascimento italiano, da Reforma Protestante, das grandes navegações, do mercantilismo, e muitos outros grandes eventos que marcaram a virada do século XV para o século XVI. As correlações mesmo mais evidentes são difíceis de serem definidas com clareza, ainda mais sob a ameaça de se tornarem apostas muito altas em termos de causalidade dos fenômenos estudados. Certo, apesar de toda dificuldade, é que o nome de Maquiavel esteve estampado em uma quantidade enorme de livros e panfletos que trataram de se antecipar à hierarquização de poder que precedeu a consolidação dos grandes Estados europeus. A idéia de razão de Estado concentrou boa parte dos instrumentos da estadística nascente, e por bastante tempo foi confundida com a difusão das idéias de Maquiavel. Onde quer que o maquiavelismo fosse discutido,

⁴⁴³ Ibid., p. 293. Cf. também ORWIN, Clifford. **Machiavelli's Unchristian Charity.** *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 4. (Dec., 1978), pp. 1217-1228.

⁴⁴⁴ Ao longo do livro Mansfield demonstra severa contrariedade em relação à tese de Skinner que aponta Bodin como o fundador da soberania moderna – a despeito de Thomas Hobbes. Não só a crítica tem sido muito comum entre autores anglo-saxões, mas a irritação também.

representava a supremacia do interesse público e as consequências dessa centralização de poder, dividindo justificativas positivas e negativas, e somando intérpretes afoitos num contexto não menos explosivo que foi essencial para que o trabalho de Maquiavel tivesse consequências muito além das que previra, nem sempre no mesmo sentido das críticas tradicionais.

3 Estatismo

3.1 Razão de Estado e governo nos autores do século XVI

A crítica mais corriqueira à tese de que Maquiavel é o fundador da razão de Estado acusa-o de estar voltado para a solução de problemas que lhe são contemporâneos, mas imbuído de ideais e instrumentos antigos. Apesar do reconhecimento quase unânime quanto a certas contribuições mesmo revolucionárias de sua obra para o pensamento político moderno, os efeitos dessas contribuições não são imediatamente conectados aos conceitos que estruturam a filosofia dos estatistas eminentemente modernos como Bodin. Se um pensador como Foucault não toma Maquiavel como fundador da razão de Estado, não é, de modo algum, por qualquer das justificativas apresentadas pelos críticos clássicos do secretário florentino. Foucault se preocupou em mostrar que embora essas discussões mais gerais sobre justificação do poder tenham mesmo se acercado de Maquiavel, não é esse o fator essencial que define a relação entre a razão de Estado e a formação do Estado moderno – e é na direção do raciocínio de Foucault que alguns autores contemporâneos sobre a matéria como Senellart, Zarka, Vasoli e Borrelli seguem. O Estado como figura política não surge dos temas particulares à razão de Estado como discussão soberana, ou seja, dos embates sobre os pressupostos do poder dos reis e sua legitimidade. Pelo menos, não principalmente. O Estado soberano é uma solução teórica e prática para graves

dissensões, mas que só é viável com a organização decorrente dos procedimentos colocados em campo para as operações de centralização do poder que os teóricos da razão de Estado debateram exaustivamente, num processo longo de invenção, apropriação e de rearticulação de mecanismos cuja fonte mais próxima não era a antiguidade grega ou romana, mas a burocracia eclesiástica. Não é por faltar à obra do pensador italiano conceitos e representações sobre o Estado que Foucault não reconhece sua paternidade quanto à razão de Estado. É por defender uma outra linha de raciocínio que ele se separa das polêmicas envolvendo o nome de Maquiavel.

“Maquiavel”, “política” e “Estado” são para Foucault três pontos de focalização do debate polêmico que cercou o surgimento da razão de Estado, mas no caso de Maquiavel trata-se de observar nele um foco de passagem da discussão, mas não o objeto da discussão. Ele está no centro do debate, mas não é aquilo sobre o que se detém a maior parte das discussões. Os caprichos do príncipe e sua necessidade de manter seu posto não teriam deixado muitas pistas para uma arte de governar moderna.

O realismo maquiaveliano e o conjunto de técnicas políticas enunciados em *O Príncipe* (e, de certa forma nos *Discorsi*) com certeza concentraram um enorme potencial ofensivo no entrechoque com as doutrinas relativas ao governo de seu tempo. Mas a frieza com que ele defendeu a estabilidade dos principados e repúblicas colocando-a acima de quaisquer outras prioridades repercutiu em estratégias que se deslocaram muito rápido para longe dos limites do poder dos príncipes que seu humanismo projetara. Enquanto a aparente derrocada da moral teológica na política foi apregoada pelos contra-reformistas católicos como símbolo de uma era onde a maldade seria a lei – e Maquiavel seu grande legislador – muitos protestantes, especialmente na França, viram nele o artífice de uma política de perseguições que em seu *specula* encontravam as justificativas que ninguém teria tido coragem de trazer a público. Esse conjunto de repulsas cujo enfoque principal é a relação entre os governantes e a moral religiosa guarda uma conexão profunda com as justificativas que fomentam a legitimidade do poder dos monarcas e do Imperador, por alguns motivos como a relação histórica dos nobres com a Igreja fundamentada nos direitos de propriedade, e porque a sociedade legalista costurada tortuosamente pelos contratos de casamento, herança e servidão da Idade Média encontrava em seus juízes teológicos e na doutrina cristã seu verdadeiro fundamento de validade. O próprio direito romano não existia fora dessa

ótica, mesmo que Justiniano tenha deixado claro no *Digesto* que seu poder era superior ao da Igreja. Há então uma longa série de disputas sobre a moralidade ou a falta dela pregada por Maquiavel que guarda os germens de outra luta que ainda demoraria a acontecer, a secularização das comunidades políticas cujo fundamento foi o direito natural e a consequência maior as constituições civis⁴⁴⁵.

Não demorou, porém, para as reações a Maquiavel estarem divididas não apenas entre opositores e simpatizantes, mas entre os que se concentraram nas teorias sobre a legitimidade do poder dos governantes e aqueles que viram na instrumentalização da estabilidade o futuro das comunidades políticas. É por esse segundo tipo de embate que seguem Foucault, Senellart, Zarka, Borrelli e outros, abrindo em várias frentes o estudo sobre como grande parte dos autores que discutiram a razão de Estado se concentrou não sobre a justiça do poder dos monarcas, mas sobre as tarefas necessárias a um bom governo. A aposta final é que essas duas frentes se encontram no Estado de direito liberal, onde os procedimentos constitucionais refletem tanto a preocupação de legitimar o poder quanto torná-lo eficiente em ação, lidando com os pressupostos democráticos. Mas os caminhos dessa união revelam o quanto a influência das técnicas de razão de Estado permanece obscura.

Bom governo em Maquiavel é, na visão de Foucault sobre *O Príncipe*, a preservação do seu vínculo de governante com o principado. *Bom governo* para muitos críticos de Maquiavel seriam muitas outras coisas. Não só um governo atrelado a valores e princípios morais de origem teológica – isso também –, mas uma multiplicidade de tarefas sobre as quais Maquiavel apenas teria dado indicações, sem refletir com detalhes. Por isso alguns autores mesmo defendendo o papel da religião na organização do Estado não irão se negar a essas propostas. Escreveram com fúria contra Maquiavel, mas adaptando seus conselhos àquilo que a realidade histórica seguia afirmando sem negar: a necessidade de sobrevivência num ambiente cada vez mais conturbado. A distinção que Foucault faz entre *soberania* e *governo* tem um objetivo quase didático de separar esses dois momentos teóricos, em que a entrada em cena do termo “Estado” gera todo um novo vocabulário jurídico e político, distinguindo teóricos da soberania clássicos como Hobbes, e aqueles que

⁴⁴⁵ TIERNEY, Brian. **Natural Law and Natural Rights - Old Problems and Recent Approaches.** *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 3. (Summer, 2002), pp. 389-406.

investiram sobre as minúcias das tarefas governamentais. Compreender a *entrada do Estado no campo da prática e do pensamento dos homens*⁴⁴⁶ é o que Foucault tem por objetivo assumindo como ponto de partida o modo como os teóricos da razão de Estado desenvolveram teorias sobre o governo cujo enfoque comum foi a concentração sobre os poderes que se aproximam progressivamente daquilo que conhecemos através das instituições estatais – ou seja, a estatalidade como fenômeno governamental. A política secular era então uma novidade se tomada do ponto de vista daqueles que se ocupavam de pensar e colocar a especificidade do governo com relação ao exercício da soberania.

Par opposition au problème juridico-théologique du fondement de la souveraineté, les politiques, ce sont ceux qui vont essayer de penser pour elle-même la forme de la rationalité du gouvernement. Et c'est simplement au milieu du XVII^e siècle que vous voyez apparaître la politique, la politique entendue alors comme domaine ou comme type d'action⁴⁴⁷.

As atividades da “seita dos políticos” são outro indicativo dessa separação descrita por Foucault. Muitos *politiques* foram tomados por maquiavelistas exatamente por abordarem as tarefas governamentais dentro de uma espécie de natureza própria, cujo estatuto de ciência indicava também a necessidade de novos especialistas que pudessem devassar os segredos por trás da novidade que era comandar um mundo onde a teologia já não exercia mais a influência de antes. A carreira do escândalo Maquiavel teve vida longa⁴⁴⁸. O principal impacto causado pelo *O Príncipe* de Maquiavel foi a impressão de

⁴⁴⁶ **Sécurité, territoire et population.** op. cit., p. 253.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 251.

⁴⁴⁸ Há um extenso debate sobre o sentido em que os autores do século XVI discutiram a respeito do termo *política* e quanto Maquiavel influenciou esse processo, especialmente entre ingleses e franceses. “The vogue of the words we have studied goes far to show the extent of the impression made on the Elizabethan mind by the new conception of politics derived from Machiavelli. Its spread was immense; it exerted a strong fascination even on those who denounced it, more or less sincerely; and under the guise of policy it became a leit-motiv, almost an obsession, of Elizabethan literature-and in particular of its greatest representative, Shakespeare.” In: ORSINI, Napoleone. **“Policy”: Or the Language of Elizabethan Machiavellianism.** *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9. (1946), pp. 122-134. p. 134. O Prof^o Orsini é duramente criticado por J. H. Whitfield, que afirma não existirem evidências do uso de qualquer palavra cuja raiz seja *polit* na obra de Maquiavel, a não ser na forma de adjetivo – *vivere politico*, na maior parte das vezes –, embora a consagração moderna do termo estivesse mesmo ligada aos autores da razão de Estado, e a popularidade do termo remontasse ao título de Aristóteles. Textos como o de Gentillet influenciaram a visão pejorativa da “política” relacionando-a a Maquiavel. “Machiavelli is not quite so sparing with the root *polit*-as his *Quattrocento* predecessors. There is, however, no instance of *politica* used as a noun throughout all his works (...). Which may be sufficient reason for the exclusion of this title from Machiavelli's writing. But there is also no other noun from this root in the whole *Oeuvre* of Machiavelli”. WHITFIELD, J. H. **The**

falta de considerações morais, sendo tratado como um conjunto de técnicas de objetificação dos meios para se chegar ao sucesso. O maquiavelismo seria a “lei de uma ordem proposta a partir de uma desordem observada”⁴⁴⁹, lei que subestima todos os determinismos sociológicos, em que todas as representações coletivas são fruto de uma combinação pessoal. Maquiavel seria tomado pelo Criador de uma ciência metódica a partir da afirmação dura e firme da vontade humana⁴⁵⁰.

Não era assim, contudo, que todos os autores do Norte viam Maquiavel. No *Príncipe Cristão* Erasmo responde a Maquiavel dizendo que se não for possível defender o Estado, “deve-se abandoná-lo e ceder às inoportunidades do tempo, para não corromper a justiça”⁴⁵¹. Eis a maior clivagem ética de uma mesma época e tradição intelectual. Igualmente ofendidos também atacaram Maquiavel Starkey, em *Apologia a Carlos V*, Roger Ascham, com *Relato e discurso*, Ribadeneyra, em *Religião e as virtudes do príncipe cristão*, e Innocent Gentillet, um panfletário huguenote que no calor do massacre da noite de São Bartolomeu de 1572 – a qual via em consequência da doutrina de Maquiavel⁴⁵² – refugiou-se na Suíça e ao tentar promover uma política de tolerância para se precaver da perseguição aos protestantes fez publicar vários panfletos dirigidos a Henrique III, como sinal de advertência sobre suas práticas políticas e um livro intitulado *Anti-Machiavel*, *Discours d'État sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel*⁴⁵³, que apareceu pela primeira vez em Genebra em 1576, no qual produz o mais sistemático ataque à propagação da doutrina de Maquiavel, auxiliando para criar sobre este a caricatura de um pensador maldito. Entre 1576 e 1655 o livro teve vinte e quatro edições. Na afirmação de

Politics of Machiavelli. *The Modern Language Review*, Vol. 50, No. 4. (Oct., 1955), pp. 433-443. Não há aparições da palavra *política* (ou derivados) em *O Príncipe*, e apenas sete nos *Discorsi*. Todas como *vivere politico*. Seis no livro I (sendo duas no capítulo 6, uma no 18, uma no 25, duas no 55), e uma na introdução do livro II.

⁴⁴⁹ **L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle.** op. cit., p. 81.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 83.

⁴⁵¹ Sobre a repercussão do maquiavelismo na Inglaterra, cf. DONALDSON, Peter Samuel. **Machiavelli and mystery of state.** Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Cf. especialmente os três primeiros capítulos, sobre a interpretação de Reginal Pole e John Wolf sobre Maquiavel.

⁴⁵² **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes.** op. cit., p. 55 e ss. Diz Meinecke sobre tal possibilidade na p. 55: *Sa politique [de Catarina] fortement teintée de passion et de faiblesse féminines ne correspondait nullement à l'idéal de rationalité rigide et conséquente que Machiavel proposait aux princes.* Contra a excessiva influência de Gentillet sobre a fama de Maquiavel: D'ANDREA, Antonio. **The Last Years of Innocent Gentillet: 'Princeps Adversariorum Machiavelli'.** *Renaissance Quarterly*, Vol. 20, No. 1. (Spring, 1967), pp. 12-16.

⁴⁵³ GENTILLET, Innocent. **Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté.** [Divisez en trois parties : a savoir, du Conseil, de la Religion e Police que doit tenir un Prince] **Contre Nicolas Machiavel Florentin.** Genève : Broz, 1968.

Meinecke o livro de Gentillet é uma “longa e colérica diatribe que parece ter exercido importante papel na constituição da reputação vulgar de Maquiavel, da qual nunca se livrou por inteiro: a do autor puramente satânico de livros didáticos sobre como deve viver um tirano” ⁴⁵⁴. A estrutura do livro é bastante simples (e, talvez por isso, tão eficiente em termos panfletários para a época), dividida em três partes, contendo análises de máximas retiradas da obra do pensador florentino. Gentillet não aparenta muita preocupação em justificar as conexões que estabelece entre Maquiavel e o caos na França, partindo, já na carta dedicatória do livro ao Duque D’Anjourn (Hercule-François, ex Duque D’Aleçon) ao repúdio a essa relação espúria:

[...] ; et à chasser hors de France les vices infames qui s’y enracinent, asavoir cruauté, injustice, perfidie, et oppression, ensemble les estrangers qui les y ont apportez, et les François degenerateux et abastardis leurs adherans, qui favorisent à leurs tyrannies et oppression, lesquelles trainent apres elles la subversion de l’état du royaume. Cela mesme poussera vostre Excellence à remettre sus la maniere de gouverner vrayment françoise, uistée par vos devanciers, et à bannir et renvoyer celle de Machiavel en Italie, dont elle est venue à nostre tresgrand malheur et dommage⁴⁵⁵.

A reação francesa a Maquiavel teve duas frentes principais: a dos acadêmicos, que analisaram sua obra com cuidado e mantendo certa admiração inicial pela originalidade e simplicidade da abordagem dos temas políticos, tomando-o por jurisconsulto mais do que por um *politique*; e os polemicistas interessados mais pelo que ele podia representar, na confusão das opiniões que assolavam os partidos franceses durante as convulsões religiosas da segunda metade do século XVI. No entanto, havia por parte dos franceses uma enraizada xenofobia contra os italianos, e não só entre os protestantes revoltados com as perseguições atribuídas a Catarina de Médici e seus conselheiros. Tanto protestantes como Hotman (*Francogallia*, 1573) e Gentillet, quanto católicos como Pasquier e Ayrault repeliram o

⁴⁵⁴ **As fundações do pensamento político moderno.** op. cit., p. 576. Uso a tradução citada por Skinner. Se fôssemos julgar a polêmica levantada por Gentillet contra Maquiavel ela seria de bem pouco valor, afirma Meinecke. « Elle était prolixe, pleine de bavardage et d’incompréhension. Il ne connaissait que le *Principe* et les *Discorsi*, dont il tirait une série de propositions pour les pourfendre une à une, leur donnant souvent un sens général qu’elles n’avaient pas et les réfutant, selon la coutume maladroite du temps, à grand renfort de citations d’auteurs anciens et modernes ». **L’idée de la raison d’État dans l’histoire des temps modernes.** op. cit., p. 57. Sobre o contexto histórico da produção de Gentillet: D’ANDREA, Antonio. **The Political and Ideological Context of Innocent Gentillet's Anti-Machiavel.** *Renaissance Quarterly*, Vol. 23, No. 4. (Winter, 1970), pp. 397-411.

⁴⁵⁵ **Discours sur les moyens de bien gouverner ...** op. cit., p. 21.

barbarismo italiano que contaminava o pensamento francês⁴⁵⁶. Apesar da simpatia inicial, a academia francesa passou a ver a simplificação da história por Maquiavel como um símbolo da sua ineficiência e desconhecimento da ciência, outro símbolo da barbárie italiana⁴⁵⁷. Viam entre eles e Maquiavel um abismo com relação à sua compreensão da substância da história e a ausência de um caráter teleológico, ligado ao descompromisso religioso, como insuperável, apesar de valorizarem a importância dada pelo florentino de especificar a compreensão das lutas pelo poder. Além disso, havia a enorme diferença entre o processo de formação dos intelectuais franceses, pouco experientes e desabitutados a proporem soluções diante de grandes problemas concretos – como o caso das guerras que assolavam o país – e aquele que transformara Maquiavel num homem acostumado a enfrentar as grandes questões diretamente com os maiores dignatários de outras nações, e no próprio campo de combate.

These are perhaps some of the reasons why French scholars of this generation were concerned more with description than with causal analysis, more with the nature of institutions than with the laws of politics, more with the temper of society than with individual psychology. If their work was less probing than Machiavelli's, it was also more comprehensive; they preferred a net to a harpoon, as it were, in the reassessment of their past. It is not surprising that men like Pasquier should look upon history less as a store of vicarious experience to be used in future calculations than as a drama, an increasingly tragic drama, to be watched⁴⁵⁸.

A diferença de métodos utilizados por ambas as escolas eram muito grandes. Mas a tradição contra os italianos ia mais longe, no que contribuiu a rápida associação de Maquiavel com a figura de um *politique*⁴⁵⁹ cujo interesse primordial seria denegrir a centralidade da religião na vida social. O ataque ao maquiavelismo como símbolo maior de

⁴⁵⁶ Essa revolta contra Maquiavel não poucas vezes era concentrada em associações conjunturais entre determinadas escolhas políticas de governantes indispostos a certos partidos e o nome de Maquiavel. O que dificultava a distinção entre o autor e as máximas do maquiavelismo. Pasquier foi um desses autores que por mais que atacasse Maquiavel escreveu seu "Pourparler Du Prince" sustentando algumas das idéias do maquiavelismo corrente. Cf. PARKIN, John. **Machiavellism in Etienne Pasquier's "Pourparler du Prince"**. The Modern Language Review, Vol. 68, No. 3. (Jul., 1973), pp. 530-544.

⁴⁵⁷ Sobre a influência de Gentillet nesse processo: KAHN, Victoria. **Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method**. *Political Theory*, Vol. 22, No. 4. (Nov., 1994), pp. 539-560.

⁴⁵⁸ KELLEY, Donald R. **Murderous Machiavel in France: A Post Mortem**. *Political Science Quarterly*, Vol. 85, No. 4. (Dec., 1970), pp. 545-559. p. 558.

⁴⁵⁹ Os *politiques* eram católicos moderados que, sobretudo, desconfiavam do poder papal.

uma nova *política* veio de protestantes e católicos, ao passo que encontrou também nas duas fileiras estranhos adeptos. Alguns autores protestantes viram nos ataques de Maquiavel um proto-protestantismo disfarçado atuando contra as forças do Papado e seu domínio pernicioso. Matthias Flaccius Illyricus (1520-1575), acadêmico protestante, publicou em 1556 um *Catálogo das testemunhas da verdade* (Catalogus testium veritatis), no qual a igreja invisível de Lutero e Calvino ganhava visibilidade e especificidade, anunciando como testemunhas desse processo os grandes perseguidos pela Igreja Católica, como os cátaros, os albingenses, valdenses, os hussitas e muitos outros que foram reinterpretados como membros dessa comunidade herética de apóstolos da nova igreja. Também entraram na lista Marsílio de Pádua, Jean Gerson, Lorenzo Valla e Maquiavel⁴⁶⁰. Enquanto isso, alguns católicos viam no maquiavelismo uma oportunidade para intensificar o processo de absolutização e reordenação pelo qual o país passava, o que implicava mais perseguições aos huguenotes. Apesar das associações algumas vezes absurdas e escandalosas, Jean Bodin reconheceu a importância de Maquiavel no *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* por superar 1200 anos de barbárie e escrever inteligentemente sobre o governo⁴⁶¹. Elogio que seria negado alguns anos depois nos *Seis livros da república*, com a intensificação dos conflitos na França e sua idéia de uma absolutização do poder que contrariava os governos mistos do florentino. Na verdade, Bodin não elogia abertamente Maquiavel. Ele o cita para criticá-lo pela imprecisão de seus métodos e poucos conhecimentos de história, mas sem a animosidade que caracterizava seus comentadores desde que a publicação de Gentillet havia feito o favor de massificar a impressão diabólica do pensador florentino⁴⁶². O tom anti-Maquiavel dos *Seis livros* apesar disso

tends to obscure, but does not conceal, what has been described as "zones of Machiavellian influence" where the implications of the solutions that Bodin proposes suggest a limited discipleship. The two political theorists were in substantial accord in their statism, their political realism, their utilitarianism, their reliance upon force, and their readiness to employ all conceivable means for a desired political end, although Bodin,

⁴⁶⁰ **Murd'rous Machiavel in France: A Post Mortem.** op. cit., p. 548.

⁴⁶¹ Sobre a relação entre Bodin e Maquiavel, e a análise dessa relação feita por Meinecke e Gramsci, cf. QUARTIM DE MORAES, João Kfour. **A justificação do tiranicídio...** op. cit., pp. 9-21.

⁴⁶² É provável que um dos panfletos mais incendiários dos monarcômacos da época (entre os quais estavam Hotman e Beza), *Vidicae contra tyranos*, tenha sido influenciado por Gentillet, sobre quem pairam dúvidas de ter escrito o prefácio a uma de suas edições. **Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method.** op. cit., p. 544.

considering his milieu, would not separate politics entirely from morality⁴⁶³.

As agitações seguintes ao massacre de São Bartolomeu lançaram o nome de Maquiavel nas arenas das lutas religiosas, afastando-a dos critérios acadêmicos, mas aproximando-o dos *politiques*, ora como zeloso do poder real, ora como estrategista frio das ações governamentais em que é reunido à coleção dos “vilões de Florença”. Embora a visão de que um *politique* era por função um semeador de vícios e discórdias, a proposta de destruir as fundações religiosas da monarquia francesa (pregada, claro, pelos anti-maquiavelistas) sutilmente fez adeptos numa dessas outras enviesadas associações aos seus escritos: a dos que pregavam a tolerância religiosa. O “apóstolo do Estado secular” na França começou a superar a do “murderous Machiavel” de Shakespeare. Apesar da sua visão instrumental da religião, que afrontava a tradição francesa de que o Estado era parte de uma ordem divina, os *politiques* investiam numa visão dos assuntos públicos que aos poucos foi acumulando adeptos em torno da idéia de um poder de Estado concentrado em si mesmo, em seu desenvolvimento, com o auxílio de todos os recursos disponíveis⁴⁶⁴. O duelo entre o *homos politicus* e o governante cristão levou Estienne Pasquier a lamentar que para ser considerado capaz um homem deve se tornar maquiaveliano⁴⁶⁵.

Nos Rois qui ont appris à machiaveliser,
Au temps et à l'estat leur ame desguiser,
Ployans la pieté au joug de leur service
Gardent religion pour ame de police.

A repetitiva associação com os *politiques* levou autores como François de Gravelle (*Politiques Royale*, 1596) a fazer a conexão, de resto óbvia para os autores da Liga

⁴⁶³ BEAME. Edmond M. **The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation.** *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1. (Jan. - Mar., 1982), pp. 33-54. p. 40.

⁴⁶⁴ “The Politiques were driven by the logic of facts to seek for a source of national unity deeper than the ancient religious foundation. This was irretrievably shattered or seemed so, yet it appeared ridiculous to refuse the title of good Frenchmen to some of the most illustrious houses and some of the most industrious elements in the country. Hence, beginning with the efforts of L'Hôpital, enshrined for ever in his speeches, until after the Politiques definitely became a party with S. Bartholomew, an event which exhibited in its most lurid form the dangers of the ecclesiastical spirit, we find the gradual development of the view that loyalty must not be identified with orthodoxy, and that the State must, if needful, be saved at the cost of toleration”. FIGGIS, John Neville. **Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625: Seven Studies.** op. cit., pp. 76-77.

⁴⁶⁵ Citado por Beame. **The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation.** op. cit., p. 52. [Pasquier, Étienne (1529-1615). *Des recherches de la France*, livre premier et second].

Católica, com a idéia proveniente da *ragion di Stato*, que presumia na tolerância um mecanismo de fortalecimento do Estado francês. Essa posição encontrou no Chanceler L'Hôpital a defesa de uma prudência natural que compreende a necessidade do momento, sacrificando a unidade religiosa pelo bem do Estado⁴⁶⁶. O que devia incomodar o rei não era uma questão de *constituenda religione, sed de constituenda republica*.

Whether or not he was aware of it, the Chancellor had shifted the basis for civil toleration from "freedom of conscience" to "political necessity", and in so doing he made a breach in the customary unity of church and state⁴⁶⁷.

Há, contudo, que se compreender que os princípios gerais de *Il Principe* não propiciavam uma interpretação que levasse a associações entre o direito natural e a política, principal fonte dos *politiques*. Nesse ponto da querela, a discordância é evidente, e o legalismo do partido se opõe ao caráter duro do realismo do pensador florentino⁴⁶⁸. Apesar de toda essa miscelânea, desde o início a literatura anti-Maquiavel na França foi marcada por um forte sentimento afirmativo, onde livros e panfletos ao mesmo tempo em que protestavam, também assumiam a função de redefinir os conceitos e obrigações relativos ao governo. Assim, as reações negativas a Maquiavel influenciaram o gênero (positivo) da razão de Estado. A exterioridade do príncipe que se dedica a proteger seu domínio em esforços excessivos, que deve proteger o território de seu principado circunscrito geograficamente, e que se prende a esse tipo de relação com seus súditos é atacada por autores como Guillaume de La Perrière que insistem em contrapor as tarefas do governo a essa relação do príncipe com os súditos e o território que Foucault chama de *soberana*. A conservação do principado – entendido como vínculo do príncipe com o território e os

⁴⁶⁶ Gentillet chegou à mesma conclusão como resposta ao massacre de São Bartolomeu, tornando sua visão teocrática mais pragmática como submissão da religião aos assuntos de Estado aos moldes de Maquiavel: "A defender of absolute monarchy, Gentillet saw that the sovereign's power was rooted in "la prompte et volontaire obeissance de ses subjects" (the prompt and voluntary obedience of his subjects) and that such obedience could only be guaranteed in the short run by religious toleration. (In the long run, he believed, the truth of Calvinism would be manifest to all.) What Gentillet could not see was that religious toleration "was to serve the secular power quite as well as Machiavelli's theory of religion as the tool of the State" (223). **Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method**. op. cit., p. 552. Sobre a posição paradoxal de Gentillet em acusar Maquiavel de concentrar excessivo poder nas mãos do rei (que pode levar à tirania) e mesmo assim ele próprio se manter um defensor do absolutismo, cf.: D'ANDREA. Antonio. **The Political and Ideological Context of Innocent Gentillet's Anti-Machiavel**. op. cit.

⁴⁶⁷ **The Use and Abuse of Machiavelli**, op. cit., p. 53.

⁴⁶⁸ **Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625: Seven Studies**. op. cit., p. 80.

súditos – não traduz para La Perrière e Gentillet a essência do governo. *La littérature anti-Machiavel est un genre, c'est un genre positif qui a son objet, qui a ses concepts et qui a sa stratégie, (...)*⁴⁶⁹ e que se opõe à relativa simplicidade com que Maquiavel apresenta as obrigações do governante, qualificadas por Foucault como demandas pelo exercício jurídico-teológico da soberania.

As tarefas relativas ao governo, em La Perrière⁴⁷⁰, mas mais expressivamente em Gentillet, ou em livros como *A economia do Príncipe*, de François de la Mothe le Vayer⁴⁷¹, estão difusas por todo o tecido social, são pequenas e contínuas, se referem tanto ao governo e cuidado com as pessoas, as casas, as plantações, às ordens religiosas, sendo que muitos irão desenvolver tais atividades. Ao contrário do príncipe, que governa sozinho, *beaucoup des gens gouvernent (...). Il y a donc beaucoup de gouvernements par rapport auxquels celui du Prince gouvernant son État n'est que l'une des modalités*⁴⁷². E cada uma dessas atividades de governo são interiores à sociedade e ao principado, reino, ou Estado. *Il y a donc, à la fois, pluralité des formes de gouvernement et immanence des pratiques de gouvernement par rapport à l'État, multiplicité et immanence de cette activité, que l'opposent radicalment à la singularité transcendante du Prince de Machiavel*⁴⁷³. Há uma clara oposição entre a exigência da literatura anti-Maquiavel das artes de governar de continuidade entre as várias formas de governar contra a descontinuidade do governo do príncipe maquiaveliano. Enquanto a doutrina de *O Príncipe* ressalta a descontinuidade entre o poder do príncipe e todas as outras formas de poder, *là, dans ces arts de gouverner, on doit essayer de repérer la continuité, continuité ascendante et continuité descendante*⁴⁷⁴.

A continuidade ascendente do governo assegura que aquele que quer governar o Estado deve saber governar a si mesmo, e em outro nível governar sua família, seu

⁴⁶⁹ **Sécurité, territoire et population.** op. cit., p. 94. Todo o desdobramento a seguir é com base nas análises de Foucault sobre Gentillet, La Perrière e François de La Mothe le Vayer.

⁴⁷⁰ PERRIÈRE, Guillaume de La. **Le miroir politique:** contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques, qui sont et ont esté par cy devant. Num. BNF de l'éd. de, Cambridge (Mass.) : Omnisys, [ca 1990] (French books before 1601 ; 489.4). Paris : V. Norment : J. Bruneau, [1567] 1995.

⁴⁷¹ A obra de La Mothe le Vayer citada por Foucault é composta de sete tomos, cada um com duas partes.

⁴⁷² **Sécurité, territoire et population.** op. cit., p. 96. Cf. LA MOTHE LE VAYER, François. **La politique du prince.** In: **Oeuvres complètes.** Tome I. Partie II. Num. BNF de l'éd. de, [Paris]: AUPELF: France-Expansion, cop. 1973. 10 microfiches (Archives de la linguistique française ; 210-2 Reprod. de l'éd. de, Dresde : chez Michel Groell, 1756). Pp-229-347. ; **La Morale du Prince**, mesmo volume, pp- 239-259 ; **L'économie du Prince**, pp- 287-292.

⁴⁷³ Idem.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 97.

domínio, e finalmente o Estado. La Mothe le Vayer compilou na sua pedagogia para o *Dauphin* um livro sobre a moral, um livro de economia, e por fim um tratado de política. A pedagogia do príncipe assegura essa continuidade ascendente. Numa linha descendente, a conduta do governante segue como espelho para a conduta dos indivíduos ou a gestão de suas famílias. Cada nível daquilo que deve ser governado não escapa a essa linha de ação sem rupturas, onde cabe ao governante, na afirmação de La Perrière, colocar cada coisa em seu lugar, dispor das coisas, cada uma de acordo com sua característica própria. *Gouvernement est droite disposition des choses*, enfatiza Foucault. A palavra “coisas” tem então um sentido inédito. “A soberania no direito público, da Idade Média ao século XVI, não se exerce sobre as coisas, ela se exerce, sobretudo sobre um território e, por consequência, sobre os súditos que o habitam”⁴⁷⁵. O príncipe de Maquiavel lida com os territórios e os súditos, circunscritos ao seu principado. A idéia de circunscrição aqui é bem clara porque tendo por referência as cidades italianas e tendo trabalhado sempre para Florença, os muros das cidades bem definiam o principado, com algumas concessões como o domínio sobre outras pequenas cidades como aquele que Florença exercia sobre Pisa. Mas o governo de La Perrière não se limita ao território e aos súditos, se detém sobre as *coisas*. Não num sentido oposto aos homens. Mas numa relação complexa entre homens e coisas, nos vínculos diversos que existem entre eles, as riquezas, a pobreza, os recursos, as fontes de subsistência, o território também, mas dentro de suas fronteiras as qualidades deste, o clima, a produtividade da terra, a fecundidade. Os homens não são apenas súditos – qualificação jurídica com relação ao poder soberano do príncipe –, são indivíduos em relação a costumes, hábitos, maneiras de fazer e pensar que os distinguem em grupos, atividades, preocupações, interesses. A metáfora do barco bastante utilizada revela, num sentido moderno, essa complexidade de enfoques: governar um barco é organizar os

⁴⁷⁵ Essa abordagem de Foucault comumente é confundida como uma derrogação da importância do princípio da soberania. Senellart faz coro com os críticos de Foucault a respeito da ênfase no desenvolvimento das artes de governar a despeito do poder soberano. Mas desde o início da pesquisa realizada em **Sécurité, territoire et population** Foucault é claro o bastante sobre esse ponto ao insistir que as técnicas e os mecanismos da pastoral foram apropriados para o fortalecimento do exercício da soberania, alterando inclusive os rumos do Estado nascente. Senellart diz que a ruptura com o modelo jurídico não existiu como teria defendido Foucault, mas existiu com relação a Maquiavel. Ora, Maquiavel não era definitivamente um jurista, e o aspecto instrumental que ele confere ao direito está longe de uma compreensão jurídica do principado ou da república. Foucault, contudo, não defendeu tal ruptura como se os juristas tivessem parado de justificar e legitimar o poder soberano, apenas deu equivalência histórica ao processo segundo o qual a razão de Estado envolvia as novas exigências governamentais exercendo pressão sobre as decisões soberanas. Cf. **As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo**. op. cit., p. 42.

marinheiros, acomodar a carga, antecipar os ventos, as informações, as tempestades, as intempéries. Conduzir bem os marinheiros no navio carregado sobre o mar diante da tempestade, das intempéries reflete bem o que é governar um barco. Comandar esse jogo de relações é também a tarefa doméstica, comandar a família, os indivíduos que convivem na casa e compõem a família, sua riqueza e sua prosperidade. É contabilizar os eventos que podem lhes acometer, as mortes, os nascimentos, as alianças com as outras famílias. Governar é esse conjunto de relações de gestão em que a aquisição da soberania por um príncipe sobre um território é apenas um dos aspectos. *L'essentiel, c'est donc ce complexe d'hommes et des choses, c'est cela qui est l'élément principal, le territoire, la propriété n'en étant, en quelque sorte, qu'une variable*⁴⁷⁶.

A frase de La Perrière revela ainda outro elemento importante: *Gouvernement est droicte disposition des choses, desquelles on prent en charge pour les conduire jusques à fin convenable*⁴⁷⁷. Os juristas – e Foucault se detém sobre Pufendorf – jamais trataram da soberania sem justificá-la diante de certa finalidade, que, de modo geral, pode ser resumida no *bem comum*. O que é o “bem comum” que as teorias da soberania exprimem, questiona Foucault? Bem comum é a representação de estabilidade e conservação de certa ordem cujo símbolo máximo é o respeito à lei (enquanto expressão, ato soberano) que a constituiu e a mantém como tal. O que caracteriza esse bem geral, seu alcance máximo é o respeito à lei que traduz o bem comum, mas lei que é também a expressão mais evidente do poder soberano. O respeito à lei é o respeito ao poder soberano que garante a paz e a estabilidade. *Cela veut dire que la fin de la souveraineté est circulaire: elle renvoie à l'exercice même de la souveraineté ; le bien, c'est l'obéissance à la loi, donc le bien que se propose la*

⁴⁷⁶ **Sécurité, territoire et population.** op. cit., p. 100.

⁴⁷⁷ Senellart afirma que essa questão foi muito bem percebida por Foucault, mas contesta o uso do exemplo de La Perrière no aspecto da novidade. Senellart considera que é possível divisar em La Perrière os ecos diretos da célebre definição agostiniana da paz: “A paz de toda coisa é a tranqüilidade que a ordem oferece, e a ordem não é senão uma disposição das coisas semelhantes e dessemelhantes que atribui a cada um o lugar que lhe cabe.” Além do mais o próprio La Perrière lembra que sua definição tem origem nos filósofos morais e nos teólogos. Duas observações, entretanto: não seria difícil, indo mais longe que Senellart, ver na definição de Agostinho os ecos da filosofia platônica, além de referência explícita ao *Político*. A novidade, acentuada por Foucault não é simplesmente a idéia de governo como ordem das coisas. Tem a ver, além disso, com o diferente significado de *coisas* na modernidade, que mais do que animais que andam, se agregam, ou etc., incluiu as informações sobre suas movimentações, o controle dos recursos dentro e fora de suas fronteiras, dados sobre a geografia e a economia, suas crenças, intenções atuais e futuras, suas expectativas e satisfações, e daí por diante. Não é a aparição da palavra *coisas* (em oposição a almas ou homens) na definição de La Perrière a novidade moderna apontada por Foucault, mas a extensão de seu significado. Cf. **As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo.** op. cit. Nota à p. 43-44.

souveraineté, c'est que les gens obéissent à la souveraineté. Seja qual for a estrutura teórica, a justificação moral ou os efeitos práticos não se está longe do que Maquiavel propôs ao dizer que o objetivo principal do príncipe deveria ser manter seu principado; *on est bien toujours dans ce cercle de la souveraineté par rapport à elle-même, de la principauté par rapport à elle-même*⁴⁷⁸.

O governo em La Perrière e na tendência que se segue a ele, explorada por Foucault, é uma correta disposição das coisas de acordo com os fins que lhe são próprios e que devem ser conhecidos pelo governante, para que o exercício de sua função soberana não deixe de estar atenta a isso que é conveniente perseguir. “Bem comum” contra “fim conveniente”. A oposição, contudo não resume bem o problema. Foucault não afirma que há uma tradução do bem comum pelo fim conveniente.

O que ele propõe é uma visão da questão do seguinte modo: a lei como instrumento clássico do exercício da soberania e da tradução do bem comum será mais um instrumento entre outros para que o governo possa cumprir suas funções, o que tenderá a dividir sua importância como ferramenta de poder.

No século XVII e XVIII os economistas e fisiocratas irão exacerbar essa idéia de que não é efetivamente através da lei que se pode atingir os objetivos do governo. Essa arte de governar que autores como La Perrière, Gentillet e La Mothe le Vayer propõem dão alguns passos nessa direção. Voltarei a este ponto no próximo capítulo.

Na prática, o desafio significava que os autores que se contrapunham a Maquiavel queriam definir uma forma de discutir sobre o governo e poder retirando a ênfase dada pelo florentino à falta da moral convencional (cristã) na condução dos negócios públicos. Tirar o foco dos atos de vontade do rei talvez tivesse essa conotação. Mas é difícil compreender a extensão dos problemas que tentavam responder quando pensavam sobre tal “imoralidade”. Há todo um cenário onde o poder feudal está em questionamento constante, em conflitos cujo potencial ofensivo e os custos para superá-los cresciam assustadoramente, assim como crescia a capacidade de circulação de idéias e a influência destas sobre as várias camadas sociais. E, por óbvio, há as guerras de religião que, embora possam ser interpretadas à luz de interesses complexos, bem ou mal estavam carregadas de um sentido geral muito claro, opondo as confissões e os interesses nacionais.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 102.

Há, entretanto, muitas questões surgindo ao mesmo tempo. Progressivamente, as discussões sobre o poder dos monarcas se afastam de suas capacidades individuais e se concentram sobre seus reinos. Até aí não há muita novidade, se entendermos esse movimento num sentido aristotélico vulgar de reflexão sobre melhores tipos de regime para dada sociedade. Porém, no século XVI as conseqüências são maiores. Os textos políticos do século XVI implicarão um processo de personificação do reino e das repúblicas, que é, ao mesmo tempo, impessoal. O que defendi no início deste trabalho é que a separação entre as virtudes privadas e públicas desde Maquiavel contribuiu diretamente para este passo. As virtudes de seu príncipe somente são moralmente justificáveis se entendidas como regras válidas a partir de um tipo diferente de fonte de demandas: o *status* de compromisso público⁴⁷⁹.

Como Maquiavel dá mostras de exacerbar essa divisão tornando o principado quase como que um *objeto* de domínio do príncipe (e não algo ao que o governante pertence, numa relação natural, próxima de Aristóteles), é a ela que se dirigem a maior parte das críticas. Contudo, para além da discussão moral sobre as ações do governante, alguns autores enxergam essa divisão e a combatem num plano mais elaborado. Basicamente, estão preocupados com que seus governantes não tomem os reinos por meras propriedades que poderiam comandar sem freios, por simples disposições de vontade particular (e de uma vontade arredia aos conselhos, incluindo aí os de origem religiosa). É esse o significado de Foucault afirmar que a relação do príncipe de Maquiavel com o principado é de “exterioridade”. Neste ponto surge o que parece ser uma contradição. Ao mesmo tempo em que muitos pensadores quinhentistas tratam de se opor ao maquiavelismo, eles se detêm na descrição da amplitude de tarefas governamentais, de tal forma que dessa complexidade surge algo que justamente pretendiam opor, mas com algumas características distintas. Se o que se queria evitar é que os monarcas e príncipes tomassem os reinos e principados por sua propriedade (com todos os atributos daí decorrentes), a crítica ao maquiavelismo tratou

⁴⁷⁹ Reconheço, porém, a ênfase dada por Harvey Mansfield (MANSFIELD, Harvey. **The Machiavelli's virtue**. op. cit.) sobre o significado ainda um tanto medieval da relação entre o príncipe e seu principado no *Il Principe* de Maquiavel. Ela se assemelha à conclusão de Foucault sobre o assunto. Mas não creio que Maquiavel tenha acabado com a separação entre público e privado no livro, como pensam alguns – só para citar o fato de que autores contemporâneos tendem a exagerar a procura por essa divisão na obra do florentino (para negá-la) a partir de parâmetros impensáveis para a época [MINDLE, Grant B. **Machiavelli's Realism**. op. cit., nota à p. 230.]. Especialmente porque, como defendi no item IV, Maquiavel não baseia o poder do príncipe nos direitos de propriedade, associação comum à época.

de ressaltar, por muitas vias, o caráter impessoal destes (não passíveis de serem possuídos ou apropriados), mas não deixou de lhes reconhecer a existência⁴⁸⁰, num processo de personificação bem mais consolidado que a *comunitas cristã* medieval. Uma existência efetiva, real e independente do corpo social. Foi preciso aperfeiçoar a natureza do reino, reforçando a unidade, a continuidade entre as pessoas e seus governantes, mas com a característica essencialmente moderna da impessoalidade e progressiva independência do espaço público.

Por caminhos tortuosos, mesmo porque não havia movimento coordenado nenhum, os adeptos do maquiavelismo chegaram a uma conclusão teórica parecida. Afinal somente em razão do compromisso da preservação do bem público os governantes têm condições de dispor de reservas ilimitadas de poder. Pode-se argumentar, antecipando, que o Estado se impôs como solução. Mas tal afirmação é imprópria. O que é possível divisar é um número muito grande de textos divididos entre os que exploraram a natureza do poder soberano a partir de sua generalidade, que basicamente envolvia debater seus fundamentos de legitimidade e os principais atos de seu exercício, especialmente os que diziam respeito à proteção de sua condição enquanto tal, e os textos que se concentraram na minúcia das tarefas governamentais para garantir um bom governo. Variações dessas abordagens são encontradas em torno do gênero de reflexão sobre a política que dominou o século XVI e a primeira metade do século XVII em volta da expressão *ragion di Stato*, imediatamente associada a Maquiavel. Uma delas é a dualidade de visões em torno da atividade estatal: não foi incomum que ora distinguissem, ora confundissem duas preocupações fundamentais, conservar o poder soberano e aumentar as forças do Estado para melhor satisfazer as exigências governamentais⁴⁸¹. Isso desde que não cogitassem a conquista

⁴⁸⁰ Evidentemente, boa parte dos críticos de Maquiavel, sobretudo aqueles que estavam a serviço da Contra-Reforma, não foram tão longe, e se dedicaram a atacar o florentino propondo tão somente um retorno à visão medieval do reino como uma *comunitas cristã*, unida de alto a baixo pela obediência aos princípios teológicos. Um dos melhores exemplos é Pedro de Ribadeneira, cf. cap. 2, *infra*.

⁴⁸¹ Para Senellart, em *Machiavélisme et raison d'État – XII^e-XVIII^e siècle*, é possível divisar claramente duas razões de Estados na diferença estabelecida desde Maquiavel entre conquistar e conservar o Estado. «Or, au-delà de la polémique religieuse, le véritable enjeu de ce conflit était politique : quelles techniques de pouvoir mettre en œuvre pour affermir la puissance Étatique? Ce n'est pas Machiavel qui a rendu possible l'État, mais celui-ci qui, après trois siècles de croissance, s'est trouvé face à deux types de rationalité distinctes, l'une conquérante, l'autre conservatrice. Le conflit de deux raisons d'État est donc issu du fait Étatique lui-même, et l'on peut dire qu'il illustre, non le triomphe de la raison sur l'illusion, mais la contradiction inhérente à la rationalisation du pouvoir. » p. 85.

como forma de ascensão ao poder (hipótese que é a premissa de *O Príncipe*)⁴⁸². Apesar de se atribuir comumente aos pensadores protestantes essa visão governamental do Estado nascente, foi a partir do monge jesuíta Giovanni Botero (Ioannis Boteri Benensis) que ela floresceu.

Tomado pelo conjunto doutrinário de propostas políticas que tinham por método a eficiência e por princípio a falta de princípios morais o maquiavelismo difundiu-se rapidamente na Renascença tardia, sendo basicamente compreendido hoje por algumas regras como a possibilidade de mentir, a necessidade do segredo e a justificabilidade dos meios em razão dos fins na condução dos assuntos de Estado⁴⁸³. A esse grupo somam-se o uso arbitrário da violência para fins políticos, a afastabilidade dos efeitos da lei e muitas outras medidas que poderiam ser usadas pelos governantes, em detrimento dos governados, para garantir a estabilidade do corpo político. A associação entre o pensamento de Maquiavel e a razão de Estado não foi, entretanto, automática, e sua origem permanece um enigma, cuja resposta talvez pudesse ser encontrada nas relações entre os autores florentinos que conviviam com ele no fim do *quattrocento* e início do *quinhentos*.

O termo *ragione di Stato* apareceu pela primeira vez na fórmula “*ragione ed uso degli stati*” no *Dialogo del reggimento di Firenze* (1521-1526) de Francesco Guicciardini.

Vedete chi volessi dirizzare gli stati alla strettezza della coscienza dove gli ridurrebbe. Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, **ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli stati**, né parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo di pigliare Pisa, che non vuole dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo la coscienza non è vostra. [grifo meu].⁴⁸⁴

Guicciardini (1483-1540) tinha uma mente ativa e poderosa, incansável no trato com os assuntos públicos de Florença e do Papado. Aristocrata conservador, trabalhou diretamente para três papas (Leão X, Clemente VII e Paulo III), e contrariando sua preferência política pelas repúblicas ao estilo veneziano, serviu aos Médici, tendo sido

⁴⁸² Preocupação que esbarra no clássico tema da guerra justa.

⁴⁸³ SENELLART, M. *Machiavélisme et raison d'État – XII^e-XVIII^e siècle*. op. cit. Introdução.

⁴⁸⁴ GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del reggimento di Firenze*. [1521/1526]. A cura di Gian Mario Anselmi e Carlo Varotti. Torino: Bollati Boringhieri, 2006. p. 231.

encarregado em 1530 de punir os rebeldes florentinos de 1527 pelo próprio Clemente VII (Giuliano de Médici)⁴⁸⁵. Em 1526, Clemente o designou comandante das tropas papais, mas ele não teve condições de impedir o saque habsburgo a Roma – um conflito que havia incentivado o Papa a levar adiante. Foi perdoado por sua dedicação e chegou a ser vice-regente da Romagna (posteriormente se tornou o governador da região), quando suas altas funções o tornaram o maior encarregado dos estados papais para além dos Apeninos na década de 20 e começo de 1530. Escreveu uma *Istorie Fiorentine*, ainda jovem, provavelmente entre 1508 e 1512, e uma bastante conhecida *Storia d'Italia*, já na maturidade, que ficou pronta por volta de 1540. Seus escritos políticos também tiveram grande repercussão, especialmente por causa de suas conexões com Maquiavel.

Em *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio* critica Maquiavel por seu projeto de unificação da península italiana, julgando-o demasiado ingênuo por suas crenças proto-nacionalistas e confiança no heroísmo cívico⁴⁸⁶. Guicciardini era extremamente realista, e chegava mesmo a ser intransigente em suas funções. A tendência à especulação e a fugir das obviedades de sua época ele provavelmente herdou da combinação entre a *ragione* e a *esperienza*, adquirida em longos anos na política, dedicando-se a transformar sua experiência prática num sistema racional, bem aos moldes de seu contemporâneo mais célebre. A influência de Maquiavel sobre sua obra pode ser divisada claramente no fato de que *Considerazioni intorno ai Discorsi* foi escrito antes que o *Discorsi* de Maquiavel tivesse sido publicado, ressalta Felix Gilbert⁴⁸⁷, o que demonstra que Guicciardini tinha às mãos um manuscrito do livro, e que o estudou aprofundadamente, trocando impressões diretamente com o autor. Mesmo seus textos políticos mais maduros (o *Dialogo del regimento di Firenze e Ricordi*⁴⁸⁸) demonstram essa influência, mas não se tem qualquer pista de que Guicciardini tenha conhecido *O*

⁴⁸⁵ Para uma explanação sobre o trabalho de Guicciardini e sua influência no humanismo renascentista, cf. Pocock, **Machiavellian moment**. op. cit., cap. V, *Guicciardini and the Lesser Ottimati*, 1512-1516, pp. 114-156, e cap. VIII, *Rome and Venice: Guicciardini's Dialogo and the problem of aristocratic prudence*. pp. 219-271.

⁴⁸⁶ GUICCIARDINI, Francesco. **Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio**. A cura di Roberto Palmarocchi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933 [edição eletrônica de 2000].

⁴⁸⁷ GILBERT, Felix. **Machiavelli and Guicciardini**. Journal of the Warburg Institute, Vol. 2, No. 3. (Jan., 1939), pp. 263-266. p. 264. Cf.: LUCIANI, Vincent. **Guicciardini and the Risorgimento**. Italica, Vol. 18, No. 4. (Dec., 1941), pp. 186-192.

⁴⁸⁸ GUICCIARDINI, Francesco. **Ricordi**. A cura di Roberto Palmarocchi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933 [Edição eletrônica de 2000].

*Príncipe*⁴⁸⁹. Guicciardini é um pensador moderno, cínico e cético, que, na exposição de Gian Mario Anselmi, pouco ou nada acredita na capacidade de modificar o objetivo e imprevisível *diparnarsi* da realidade, não tão desconhecido no seu passado, e apenas fragmentariamente cognoscível no presente, no qual se deve movimentar com discrição e prudência, adequando-se a ele com astúcia, continuamente⁴⁹⁰. Ao projeto ousado de Maquiavel, com sua *virtù* imperativa e vitoriosa, Guicciardini opõe a capacidade própria dos caçadores e exploradores de percorrer o caminho das coisas, sem desafiar seus movimentos imperscrutáveis. O ceticismo de Guicciardini é tão profundo quanto sua desconfiança na possibilidade de imitar os antigos – crença fundamental para Maquiavel.

Guicciardini não apostava nas generalizações que permitiam a Maquiavel enxergar no estudo da história soluções para o presente⁴⁹¹, muito menos tomar como exemplo a grandeza do passado como guia: *Quanto si ingannono coloro che a ogni parola allegano e' romani! Bisognerebbe avere una città condizionata come era loro, e poi governarsi secondo quello esempio*⁴⁹². A história pode ser conhecida, mas não pode repetir-se de modo idêntico; não é imitável.

Para Guicciardini o Estado surge como uma manifestação de força e a essência da *ragion di Stato* é que o interesse público não aceita meio termo e autoriza até a violação da lei moral⁴⁹³. Na direção do sucesso prático, determinada ação só tem compromisso com seu próprio sucesso: *Denominansi tutti li atti delli uomini o buoni o mali secondo el fine*

⁴⁸⁹ Gilbert acredita que Maquiavel não desejou apresentar os manuscritos de *O Príncipe* a seu amigo porque ele mesmo considerava o pequeno opúsculo uma obra circunstancial, de conveniência, enquanto apostava nos *Discorsi* como um trabalho que espelhava melhor seu pensamento e suas opções políticas. Maquiavel e Guicciardini trocaram correspondências em que discutiram sobre algumas de suas obras, e nelas Maquiavel se refere explicitamente a *Istorie Fiorentine* e a *Mandragola*, embora haja sinais de que conhecesse e estivesse interessado em *Arte della guerra*. **Machiavelli and Guicciardini**. op. cit., nota à p. 266.

⁴⁹⁰ **Dialogo del reggimento di Firenze**. Introdução “La saggezza del politico”, por Gian Mario Anselmi. op. cit., p. XIX.

⁴⁹¹ O *Ricordi*, segundo Olivia Holmes, é um livro de regras “teaching that rules do not apply; a number of maxims, starting with the sixth and interspersed throughout, denounce the mistaken delusion that one can ever make generalizations or use any theoretical or standard yardstick to evaluate historical events. Reality is presented as a random succession of unique events, each of which must be confronted individually, on its own terms. But one can nonetheless learn from experience; programmatic *ricordi* decreeing the futility of rules alternate with more tentative, positive ones that sketch out observations and generalize from them, or proffer qualified, makeshift precepts. Guicciardini does not assert simply that reality lacks order, but that order is both absent and present; therefore one needs to be creative and elastic, to imitate appropriate precedents while using one's instincts and common sense”. HOLMES, Vanessa. **Reading Order in Discord: Guicciardini's Ricordi**. Italica, Vol. 76, No. 3. (Autumn, 1999), pp. 314-334. p. 316.

⁴⁹² **Ricordi**. op. cit., máxima 110.

⁴⁹³ As indicações sobre a *ragion di Stato* na obra de Guicciardini são de Rodolfo De Mattei em **Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma**. op. cit., pp. 03-12.

loro;⁴⁹⁴ embora o *Dialogo* somente tenha sido publicado no século XIX, a obra de Guicciardini espelha as idéias relativas à razão de Estado em vários sentidos:

Dicono questi sacri scrittori che el modo del procedere di Dio è secondo lo ordine delle cose naturali, el quale quando non basta a condurre una cosa al fine destinato, allora, lasciati e' modi ordinari, viene alli straordinari, e le conduce a perfezione con miracoli e con termini sopranaturali. **Cosí a proposito vedendo uno buono cittadino la perdizione della sua patria e conoscendo quale sia el riparo, debbe innanzi a ogni cosa pensare se e' lo possi introdurre colle persuasioni e co' modi civili ed usitati nelle republiche; e' quali quando non servono ed è necessaria la forza, debbe piú tosto usarla che lasciare perdere el tutto, e fare un poco di violenza breve alle legge ed alla libertá per conservarle lungamente.** E che questa opinione sia vera, lo mostra oltre alla ragione, lo esempio di Licurgo, el quale non con altro modo dette principio a quelle legge memorabile che colla forza e colle arme; omo certo santissimo ed ammirabile, e che, essendosi mosso senza alcuno rispetto di sé, ma solo per el beneficio publico, non arebbe tentata questa via se non la avessi conosciuta lecita o permessa⁴⁹⁵. [grifo meu]

Aparentemente, Guicciardini não se tornou uma referência tão importante no que diz respeito às obras políticas do *quinientos*. Mas era um autor e um homem de ação bastante conhecido entre os italianos, e muito próximo de Maquiavel, tanto em termos intelectuais quanto diplomáticos. É provável que a fórmula utilizada (e não repetida) em *Dialogo del reggimento* (ragione degli Stati) seja uma espécie de testemunho de uma idéia corrente, mais do que uma apropriação do pensamento maquiaveliano. Através dela deixou claro que as “ragione degli Stati” não são conciliáveis com a ética tradicional.

Ma il merito del Guicciardini sta nell'aver messo lucidamente in evidenza, al momento stesso di accennare alla “ragione degli stati”, i termini di un serio problema che affaticherà gli studiosi del suo secolo e dei tempi successivi. Cioè: intrinseca alla dura esistenza del potere o dello Stato sarà, sì, la “ragion di Stato”: alla quale, però, si contrappone l'esigenza etica. Sarà possibile operare la saldatura fra le due istanze? Vi sarà chi crederà di sì; il Guicciardini, per suo conto, scrolla il capo; più che dubitarne, lo nega⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ GUICCIARDINI, Francesco. **Se sia lecito condurre el populo alle buone legge con la forza non potendo farsi altrimenti.** In: Scritti politici e Ricordi. A cura di Roberto Palmarocchi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933 [Edição eletrônica de 2000]. p. 6.

⁴⁹⁵ Idem.

⁴⁹⁶ **Il problema della “ragion di Stato” nell'Etá della controriforma.** op. cit., p. 10.

A influência de Guicciardini entre seus contemporâneos foi de fato muito grande, mas talvez não o bastante para que ele seja tomado como o criador da expressão “ragione di Stato”, afinal, o *Dialogo del reggimento di Firenze* só foi publicado trezentos anos depois de ter sido escrito. A primeira vez em que a expressão aparece, na forma em que permaneceria, foi numa *Orazione*, endereçada pelo “humanista” italiano Giovanni Della Casa ao Imperador Carlos V, pedindo a restituição de Piacenza ao Duque Ottavio de Farnese. O destronado Ottavio era neto do Papa Paulo III (Alessandro Farnese, que havia criado o ducado para seu filho Pierluigi Farnese), a quem o *Monsignor* Della Casa (como ficaria conhecido) se dedicava, na esperança de chegar ao cardinalato. Alcançou o cargo de Núncio Apostólico em Veneza, em 1544, depois de ter obtido importantes cargos em Florença (onde também foi membro da afamada Academia di Firenze) e em Benevento, e ter adquirido ampla experiência diplomática. Era extremamente culto, mestre em latim e grego, e de uma oratória contagiante. Entregue aos estudos religiosos, participou ativamente dos trabalhos do Concílio de Trento, iniciado em 1545, e em 1547 introduziu em Veneza o Tribunal da Santa Inquisição, instruindo o primeiro processo contra Pier Paolo Vergerio, “Il Giovane”, reformador protestante⁴⁹⁷. Ao fim do Concílio, foi responsável em Roma pela publicação do primeiro *Indice dei libri proibiti* (1548). A *Orazione a Carlo V imperadore per la restituzione della città di Piacenza* foi escrita, provavelmente, no mesmo ano de 1547. Na *Orazione*, Della Casa condena a *ragion degli Stati*, separando-a da *ragion civile*:

E veramente egli pare da temer forte che questo atto possa recare al nome di Vostra Maestà, se non tenebre, almeno alcuna ombra, per molte ragioni; le quali io priego Vostra Maestà che le piaccia di udire da me diligentemente, non mirando quale io sono, ma ciò che io dico. **E perché alcuni, accecati nella avarizia e nella cupidità loro, affermano che Vostra Maestà non consentirà mai di lasciar Piacenza, checché disponga sopra ciò la ragion civile, conciossiaché la ragion degli Stati no'l comporta, dico che questa voce è non solamente poco cristiana, ma ella è ancora poco umana;** quasi l'equità e l'onestà, come i vili vestimenti e grossi si adoperano ne' dì da lavorare e non ne' solenni, così sia da usare nelle cose vili e meccaniche e non ne' nobili affari: anzi è il contrario, perocché la ragione alcuna volta, come magnanima, risguarda le picciole cose private con poca attenzione, ma nelle grandi e massimamente nelle pubbliche vegghia ed attende, sì come quella che

⁴⁹⁷ Não confundir com o Pier Paolo Vergerio, o Velho, humanista do século XV, citado à p. 7, supra.

nostro Signore Dio ordinò ministra, facendola quasi ufficiale sopra la quiete e sopra la salute della umana generazione⁴⁹⁸. [grifo meu]

Fortemente influenciado pelo Cícero do *De Officiis*, reclama do útil “che oggi si chiama Ragione di Stato”⁴⁹⁹, e insiste que se pode conduzir a política sem recorrer aos expedientes da *ragion di Stato*. A política como um valor autônomo é insistentemente negada, e não exita em dividir duas formas distintas de considerar a ação política: *Due ragioni: l'una torta e falsa e dissoluta e disposta a rubare ed a mal fare, ed a questa han posto nome di Ragion di Stato*⁵⁰⁰. A origem da distinção entre dois tipos de *ragion* fica um tanto obscura, já que Della Casa não tem interesse em discuti-la. Parece espelhar noções comuns à época, mais do que ser responsável por elas (*han posto nome di Ragion di Stato*). Uma frase como “quell'utile che oggi si chiama ragion di Stato” revela bem o sentido de *zietgeist* que envolvia os assuntos políticos de então, assemelhando-se a uma idéia corrente. Apesar disso, graças à qualidade de sua escrita, a *Orazione a Carlo V* teve grande repercussão, influenciando alguns autores como Scipione Chiaramonti (*Della regione di Stato*, 1635). Para a maioria dos conhecedores de Della Casa, contudo, seu texto de cunho político pode ser visto como absolutamente estranho a sua obra, já que ficou amplamente conhecido mesmo com escritos sobre poesia e rima (adepto da técnica do *enjambement*), e pelo clássico *Galateo* (1553-1556), sobre os costumes e as boas maneiras⁵⁰¹. Mas uma nova

⁴⁹⁸ DELLA CASA, Giovanni. **Orazione scritta a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza**. A cura di Carlo Cordié, LXIX, 3, Ricciardi, Milano, 1960 [edição digital de 15 de maio de 2007, promovida por Signum - Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche – Pisa; e INSR - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento – Firenze; disponível em: <http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=DellaCasaGiovanni&titleSign=OrazioneScrittaACarloV>]. Acessado em 19 de setembro de 2008. p. 476.

⁴⁹⁹ “E non tacerei che la cupidigia consigliava parimente i Romani che ritenessero Reggio, terra possente in quel tempo e situata così di costa alla Sicilia, come Piacenza a Cremona ed a Melano è di rimpetto: ma l'onestà e la ragion vera e legittima richiedeva che essi la restituissero, perocché per furto e per rapina la possedevano. Per la qual cosa quel valoroso e diritto popolo, il quale Vostra Maestà rappresenta ora e dal quale lo 'mperio del mondo ancora ha suo nome, come che naturalmente fosse feroce e guerriero non solamente non accettò la male acquistata possession di Reggio, ma con aspra vendetta e memorabile punì que' suoi soldati che l'aveano occupata a forza, non guardando che quell'utile, **che oggi si chiama ragion di Stato**, consigliasse altramente”. Ibid., p. 479. [grifo meu]

⁵⁰⁰ “Invano adunque si affaticano coloro che fanno due ragioni, l'una torta e falsa e dissoluta e disposta a rubare ed a mal fare (ed a questa han posto nome ragion di Stato, ed a lei assegnano il governo de' reami e degli imperii); e l'altra semplice e diritta e costante (e questa sgridano dalla cura e dal reggimento delle città e de' regni, e caccianla a piatire ed a contendere tra i litiganti): imperocché Vostra Maestà l'una sola delle due conosce e quella sola ubidisce ed ascolta, così nel governo del supremo ufficio, al quale la Divina Maestà l'ha eletta, come nelle differenze private e negli affari civili né più né meno”; Ibid., pp. 479-480.

⁵⁰¹ Para as referências biográficas de Della Casa: BONGHI, Giuseppe. **Biografia de Giovanni Della Casa**. Disponível em <http://www.classicitaliani.it/index500.htm>; acessado em 19 de setembro de 2008. O autor

tarefa viria a trazer Della Casa novamente para o cenário de disputas políticas do *quinientos*, dessa vez convocando os venezianos para juntarem-se à Liga Católica contra Carlos, também preocupada com a hegemonia espanhola na pensínsula⁵⁰².

A diferença entre a *Orazione a Carlo V* e as duas *Orazione per muovere i Veneziani a collegarsi col Papa, col re di Francia e Svizzeri* é substancial em termos políticos, porque Della Casa muda francamente de opinião. Ele não repete a fórmula “*ragion di Stato*”, mas discursa intensamente sobre seus pressupostos e faz o elogio de sua aplicabilidade, porque inevitáveis para escapar à violência da expansão imperial. Se no aconselhamento direto a Carlos Della Casa afirmava que era possível fazer política sem lançar mão das práticas da *ragione di Stato*, nas *Orazioni per la Lega* ele vê as coisas de outro modo:

(...) la intenzione dell'uffizio che egli ha aprirvi, è necessario che noi ci volghiamo un poco a formare nell'animo nostro la fiera imagine e lo spaventevole viso della Monarchia, e, agl'imperatori rivolgendoci poi, proviamo se noi la forma di lei ed ogni suo lineamento senza alcun errore raffiguriamo in loro, e più espressamente ne' maggiori e ne' più famosi. Certo sono, serenissimo principe, che la Serenità Vostra non vidde mai questa pessima e crudelissima fiera della quale io ragiono, né di vederla ha desio: ma ella è superba in vista e negli atti crudele, ed il morso ha ingordo e tenace, e le mani ha rapaci e sanguinose; e, essendo il suo intendimento di comandare di sforzare di uccidere di occupare e di rapire, conviene che ella sia amica del ferro e della violenza e del sangue;⁵⁰³

Della Casa chega a separar as intenções pessoais de Carlos do ofício de imperador (*Se egli usa adunque la sua ragione, non riprendiamo lui, se così pare alla Serenità Vostra di fare, ma dell'uffizio suo ci dogliamo; né l'imperatore accusiamo, ma*

afirma que a *Orazione a Carlo V* foi escrita em 1550, contrariando Rodolfo De Mattei. Este último concorda que há dúvidas sobre a data, mas afirma que ela foi entregue em 1549 ao cardeal Farnese. Gianfranco Borrelli concorda tem a mesma opinião de Rodolfo De Mattei. Cf. BORRELI, Gianfranco. **Ragion di Stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica**. Bolonha: Il Mulino, 1993.

⁵⁰² A data de composição das duas *Orazione per la Lega* também são motivo de controvérsia. Bonghi aponta o ano de 1547.

⁵⁰³ DELLA CASA, Giovanni. **Orazione per muovere i Veneziani a collegarsi col Papa, col re di Francia e con gli Svizzeri contro l'imperatore Carlo Quinto**. Informazioni bibliografiche a cura di Carlo Cordié, LXIX, 3, Ricciardi, Milano 1960 [edição digital de 15 de maio de 2007, promovida por Signum - Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche – Pisa; e INSR - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento – Firenze; disponível em: <http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=DellaCasaGiovanni&titleSign=OrazioneScrittaACarloV>]. Acessado em 19 de setembro de 2008. p. 451.

*rammarichiamoci dell'imperio*⁵⁰⁴), e aconselha aos venezianos estarem prontos para enfrentar os maiores desafios porque *non è dunque prudente né utile consiglio opporsi alla violenza non con l'armi, ma con l'ozio e con la quiete*⁵⁰⁵. Como observa Rodolfo De Mattei, Della Casa induz a idéia de que a natureza do poder obedece a uma espécie de necessidade física, que o obriga à expansão máxima⁵⁰⁶. Tal fatalidade não pode ser oposta por qualquer forma de convencimento ao imperador, porque não se trata de algo relativo ao seu entendimento, mas à dinâmica de seu ofício, que convém opor usando os mesmos expedientes. Se na “Orazione a Carlo V” a fraude a violência *turbano e confondono l'ordine delle cose e della natura*⁵⁰⁷, nas “Orazioni per la Lega” *niun altro argomento contra la forza si può trovare fuori che pur forza*⁵⁰⁸. Justas ou não as pretensões de Carlos, também o rei da França ou os venezianos têm lá suas possessões injustas em domínios imperiais, para as quais não há juiz legítimo senão *l'armi e la forza e l'industria sono di ciò insieme giudici ed esecutori*⁵⁰⁹. A fama da *Orazione a Carlo V*, contudo, abafou a guinada realista de Della Casa, propagandeando uma visão da *ragion di Stato* como uma denúncia de métodos incompatíveis com uma política cristã, algo que somente seria afrontado por outro aspirante aos mais altos degraus da carreira eclesiástica, Giovanni Botero, que publicou o primeiro tratado específico sobre o assunto, o *Della ragion di Stato*, em 1589⁵¹⁰.

Sacerdote jesuíta e zelador da Contra-Reforma elaborou um projeto completo de uma razão de Estado conservadora, que procede de uma inspiração mercantilista⁵¹¹. Botero tinha como objetivo um projeto de Estado imutável, estável, ao ponto em que a principal tarefa do governante seria mantê-lo, eternamente. Essa tarefa pode ser resumida

⁵⁰⁴ “Né di ciò deve alcuno incolpare né biasimare la persona dell'imperatore, la quale, di laudevoli costumi ornata e di grande animo e di mirabil continenza e di più altre chiare virtù e nobili dotata, da commendare e da essaltare senza alcun fallo sarebbe molto; né io voglio altramente fare, ma dico questo solo: che l'uffizio ed il Magistrato che egli ha richiede che esso presuma di poter con ragion comandare ad ognuno e che a ciascuno si convenga a lui dichinarsi ed a' suoi comandamenti ubidire. Se egli usa adunque la sua ragione, non riprendiamo lui, se così pare alla Serenità Vostra di fare, ma dell'uffizio suo ci dogliamo; né l'imperatore accusiamo, ma rammarichiamoci dell'imperio”; **Orazione per muovere i Veneziani...**, p. 450.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 457.

⁵⁰⁶ **Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma.** op. cit., p. 21.

⁵⁰⁷ **Orazione scritta a Carlo V...** op. cit., p. 478.

⁵⁰⁸ **Orazione per muovere i Veneziani.** op. cit. p. 465.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 450.

⁵¹⁰ BOTERO, Giovanni. **Della ragion di Stato.** Roma: Donzelli editore, 1997.

⁵¹¹ SENELLART, M. **Machiavélisme et raison d’État – XII^e-XVIII^e siècle.** op. cit. Introdução.

através de regras de *prudência política*, derivadas da *Política* de Aristóteles⁵¹², sendo uma *ars pratica* que capacita o príncipe a contar com toda informação (notizia) possível que lhe permita uma condução sólida de governo, *perché nissuna cosa è più necessaria per lo buon governo, che 'l conoscer la natura, gl'ingegni e l'inclinazioni de' sudditi*⁵¹³. O acúmulo de informações é a ferramenta que permite ao príncipe saber de tudo o que se passa em seu reino, tornando possível a imposição de uma disciplina cujo objetivo principal é extrair a obediência⁵¹⁴.

La ragion di Stato svolge quella funzione conservativa in modo de garantire gli adattamenti dinamici necessari al principe a fronte dei mutamenti intervenuti e dei conflitti non risolti. Nel servirsene dei mezzi della prudenza, e quindi delle tecniche dissimulative in rapporto al calcolo preciso e produttivo dei tempi necessari ad imporre il proprio governo, il soggetto politico perseguirà gli interessi esclusivi, interni ed esterni, del governo sovrano del proprio territorio. I *capi di prudenza*, nei quali la ragion di Stato sintetizza gli snodi principali degli strumenti propri dell'agire dissimulativo, specificano funzioni e possibilità applicative del fattore tempo/tempi nella pratica politica⁵¹⁵.

Assim, o governante ao presentificar o futuro por meio de previsões sem fim, é possível *non fare novità*, porque *non è cosa più odiosa ne' governi, che l'alterare le cose alle quali l'antichità have acquistato riputazione*, tornando-se fonte de ruptura e instabilidade⁵¹⁶. Esse cuidadoso uso do tempo permite ao governante separar cada instância de intervenção na perspectiva de adotar quando é melhor seguir a lei divina e natural, e quando é melhor utilizar infrações, derrogações e transgressões. A principal vantagem dessa utilização do tempo são as práticas de dissimulação, baseadas no segredo – instrumento cognitivo da *notizia* –, que possam preparar o príncipe para os conflitos quando e onde quer que eles apareçam. A intenção de Botero, nessa obra de intenso caráter propositivo, é oferecer meios para a utilização de um sistema metodológico experimental que represente uma racionalização máxima dos procedimentos de comando, para formar

⁵¹² “E di questo parere fu anco Aristotele, il qual nella *Politica* dice la principal opera del legislatore non esser il costituire e 'l formar la città, ma il provvedere che si possa lungamente conservar salva [Aristoteles, *Politica*, II, 11, 1272b 3033, Ibid., II, 11, 1273b 21-22.]”. **Della ragion di Stato**. op. cit., Libro Primo, p. 11.

⁵¹³ Ibid., p. 47.

⁵¹⁴ **Ragion di Stato e leviatano**. p. 68 e ss.

⁵¹⁵ Ibid., pp. 78-79.

⁵¹⁶ **Della ragion di Stato**. Libro Secondo. Del no far novità. p. 59.

consenso entre os súditos a respeito da autoridade do príncipe como função governamental⁵¹⁷.

Botero, portanto, inaugura uma nova fase nas especulações sobre a *razão de Estado*, destacando uma idéia mais próxima do desenvolvimento de uma razão governamental, uma técnica de administração que objetivava aumentar as forças do Estado a partir do perfeito conhecimento e domínio de suas possibilidades⁵¹⁸.

La gente e le forze s'augmentano in due modi: col propagarei l suo e col tirar a sé l'autrui. Si propaga il suo con l'agricoltura, con le arti, col favorire l'educazione della prole, con le colonie; si tira a sé l'autrui con l'agregare i nemici, col rovinare le città vicine, con la comunicazione della cittadinanza, con l'amicizia, con le leghe, con le condotte della gente, co' parentadi e con gli altri simili modi che noi anderemo di mano in mano brevemente dichiarando.⁵¹⁹

Essa duas formas de razão de Estado que percorreram toda a Europa, os conflitos de legitimidade e as ciências da administração, podem ser percebidas na obra de praticamente todos os autores importantes do século XVII. A junção dessas duas formas ainda que visivelmente ligada, p. ex., às discussões exaustivas em torno de problemas como a tirania no século XVII contribuirá também para forjar a identidade liberal e democrática, ao mesmo tempo que refletirá suas marcas na literatura soberana. A percepção, no fim do século XVI, no contexto da Contra-Reforma, de que nada preside mais eficazmente os destinos dos Estados do que o conhecimento de suas qualidades específicas engendrou o desenvolvimento de ciências estatais por excelência, como a estatística e a demografia, que estavam circunscritas justamente a um momento tenso nas políticas de conflito necessárias e insuperáveis entre governantes e governados, e entre diversos grupos sociais e os diferentes Estados⁵²⁰. Surge também uma reformulação do problema da legitimidade que toma as vias de uma política do controle da opinião.

⁵¹⁷ O principal crítico dessa idéia, segundo Borrelli, foi Lodovico Zuccolo com **Considerazioni politiche e morali** de 1621.

⁵¹⁸ *Pr*, cap. X e cap. XIV.

⁵¹⁹ **Della ragion di Stato**. op., cit., p. 153.

⁵²⁰ LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. [Org] **La raison d'État: politique et rationalité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. Introdução, p. 11.

Botero é visto por muitos autores como um neutralizador dos impactos do maquiavelismo⁵²¹. Um traidor da razão de Estado que subverteu seus mandamentos, diluiu a importância de seu secularismo e reinseriu o respeito pela religião dentro dos quadros do governo do Estado. Ele foi um estudante jesuíta de inteligência admirável, mas pouco disciplinado. Religioso de fé convicta, costumes irrepreensíveis, mas pouco inclinado às práticas monásticas mais severas e às aparências do culto exterior nunca se firmou numa mesma instituição por muito tempo, despertando admiração por sua inteligência e receios por sua inquietude e tendência às intrigas intelectuais. Depois de mais de dez anos ensinando entre Milão, Pádua e Gênova teve a oportunidade de apresentar um seminário em Milão na primavera de 1579 sobre o salmo II, quando contestou diante de ampla audiência, com base na negação da autoridade temporal do Cristo antes da crucificação, a autoridade temporal do papa⁵²². Foi advertido pelo principal representante da Igreja presente ao evento, que mais tarde teria grande papel na sua formação espiritual, o futuro cardeal e santo Carlos Borromeu. Punido em setembro de 1579 por seus superiores por apreciar a intriga graças à inquietude com que se comportava por não encontrar formas de dar vazão à sua ambição, deixou a ordem dos jesuítas em 1580, vinte e dois anos depois de ter começado a frequentá-la, sem tomar os votos. Recebeu o apoio e abrigo do então Arcebispo Borromeu, em quem havia despertado escondida admiração na recém criada Congregação dos Oblati, tornando-se seu secretário pessoal após acompanhá-lo a Roma quando assumiu o posto de cardeal em 1582⁵²³.

Nesse tempo, as discussões sobre Maquiavel fervilhavam nas principais cortes européias. Graças a sua rígida instrução católica não podia concordar com as conclusões do florentino, mas em vez de atacá-lo e acusá-lo, como era bastante comum, assume a tarefa de provar, no pequeno texto *De regia sapientia*, dedicado a Carlos Emmanuel I de Sabóia,

⁵²¹ Quem reconstitui o roteiro dessas críticas é Jonathan Haslam. Goffredo Lomellini, representante de Genova em Roma afirmou numa reunião [Accademia di cose di Stato] com o sobrinho do papa Clemente VIII que o livro de Botero não continha nada sobre *ragion di Stato* a não ser o título. Girolamo Frachetta aumentou o coro de críticas. Nos escritos de Boccalini, “Apolo queixa-se de que o livro trata apenas de política em geral, sem menções daquelas razões de estado que o título de outro modo promete”. HASLAM, Jonathan. **A necessidade é a maior virtude – o pensamento realista nas relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. 66-69. O próprio Haslam defende essa abordagem ao chamar o livro de Botero de “habilitosa tentativa de pasteurização” da razão de Estado.

⁵²² Para informações sobre a vida e obra de Botero, cf. FIRPO, Luigi et al. **Dizionario biografico degli italiani**. Volume 13. Istituto della Enciclopedia Italiana. Roma, 1996. pp. 353-362.

⁵²³ Indicações biográficas também em FIRPO, Luigi. **Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma**. Torino: Utet Libreria, 2005.

que o governo era a arte de criar e conservar o Estado, de nenhum modo incompatível com a observância da lei religiosa e moral. A obra tentava responder o problema político central da Contra-Reforma, a crise aberta pelo maquiavelismo ao, pretensamente, dissociar a política da moral e reduzir a religião a um instrumento de poder.

Com a morte de Carlos Borromeu em novembro de 1584, relatada por Botero num pequeno texto em latim que chegou a treze edições e foi um enorme sucesso popular, ele foi indicado para uma missão diplomática em Paris junto aos serviços do Duque Carlos Emanuel no ano seguinte, em meio aos conflitos das guerras de religião e as perseguições aos partidos huguenotes. Ficou a par das estratégias da Liga Católica e chegou a marchar com o exército católico através das províncias devastadas pela guerra. Nos dez meses que passou em Paris em 1585 teve a oportunidade de estudar o *Six livres de la république* de Bodin, publicado nove anos antes, e do qual Botero retirou a inspiração para algumas de suas enunciações políticas e econômicas⁵²⁴.

Voltou a Milão dois anos depois como tutor do sobrinho de São Carlos, Frederico, e o conduziu pelos caminhos de Roma onde o viu chegar ao cardinalato em 1587. Foi imerso no caos das guerras e de dentro da estadística de Roma que Botero aprofundou suas reflexões, sem maiores preocupações cotidianas, com bastante tempo para escrever e trânsito livre pelos palácios e círculos mais influentes da corte romana. Em quase dez anos de bonomia escreveu *Cause della grandezza delle città* (1588), *Della ragion di Stato* (1589) e *Relazioni universali* (1591). Com a transferência do novo cardeal Borromeu a Milão teve que deixar Roma em 1595, seguindo para Torino em 1599 acompanhando o Duque de Sabóia como tutor de seus filhos, dedicando-se a produzir textos de caráter pedagógico até a morte em 1617.

A definição da razão de Estado em *Della ragion di Stato* é bastante simples apesar de abrangente:

Ragione di Stato si è notizia de' mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio. Egli è vero che, sebbene assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimento pare che più strettamente abbracci la conservazione che l'altre, e dell'autre due più l'ampliazione che la fondazione⁵²⁵.

⁵²⁴ Ibid., p. 60.

⁵²⁵ *Della ragion di Stato*. p. 7.

Seu livro é relativamente extenso, dividido em dez capítulos onde há espaço para a discussão, apenas no Libro Primo, de boa parte dos assuntos elencados por Maquiavel em *O Príncipe*, como a causa da ruína dos Estados (degli Stati), sua conservação e engrandecimento, sobre quais são mais duráveis, sobre que virtudes são essenciais para um governante, sobre a justiça, a liberalidade, a miséria dos súditos, os auxiliares do governo. Os livros sétimo e oitavo tratam dos meios para aumentar a força dos Estados, destacando a prioridade para a indústria porque *le cose prodotte dall'artificiosa mano dell'uomo sono molto più e di molto maggior prezzo che le cose generate dalla natura*⁵²⁶. A ênfase de Botero na dedicação do rei à *mercatanzia* segue uma análise dos métodos empregados por portugueses, chineses, turcos, egípcios, associando o sucesso na fidelização dos exércitos à condução da economia. Embora comerciar seja *cosa conveniente agli uomini privati*, um rei não deve se abster de manter seus próprios negócios, afinal, é muito comum que seja necessária a força de um rei para conquistar novos mercados (como no caso das colônias), ou, um *privato* pode se tornar muito rico e assim se opor ou incomodar seu rei, além do mais, assim o rei pode controlar aquilo que se vende às pessoas, evitando a carestia *per salute publica*⁵²⁷.

No calor dos debates sobre a *politique* e os conflitos de jurisdição entre o poder temporal e o espiritual Botero surge como um *conciliador*. Crítico de Maquiavel e apologista da Contra-reforma, mas apesar de tudo, ciente das condições através das quais uma ciência das coisas públicas deveria se situar.

Bottero lui-même n'est que le grand prince des médiocrités contemporaines. Ses imitateurs n'offrent pas même la poésie des emportements ; calmes, réfléchies, décidés à s'en tenir aux faits, aux tristes nécessités de la vie politique, sans jamais dévier des voies les plus battues, ils citent plus souvent Aristote que la bible⁵²⁸.

A razão de Estado é tomada por uma invenção que pode mediar os conflitos e propor uma saída que seja conciliatória entre o inegável apelo da necessidade contingencial e a ideologia religiosa. A novidade com que Botero apresenta a razão de Estado chama a atenção para um novo domínio de acontecimentos refletido então como uma nova ciência.

⁵²⁶ **Della ragion di Stato**. Libro Ottavo, Dell'industria. p. 156.

⁵²⁷ Ibid., Libro Ottavo, Della mercatanzia, e se convenga al Re l'esercitarla. p. 171-172.

⁵²⁸ FERRARI, Joseph. **Histoire de la raison d'État**. Paris: Éditions Kimé, 1992. p. 279.

Botero tinha condições intelectuais para tomar o assento de fundador formal da *ragion di Stato*. Publicou vários livros desenvolvendo com perspicácia e eficiência diversos aspectos das novas ciências do Estado. Em *Delle cause della grandezza delle città*, de 1588, ele introduz um esquema de análise das forças que comandam o crescimento populacional, que, mais de duzentos anos depois, se tornou conhecido e ganhou enorme influência como a peça central do princípio de Malthus segundo o qual a população tende a aumentar à medida que a fertilidade humana possibilita, enquanto os meios de prover a alimentação são limitados e acabam por frear o crescimento (*virtus generativa* x *virtus nutritiva*). A diferença básica entre os dois é que Malthus lançou mão de modelos matemáticos aperfeiçoados para orientar seu estudo, mas até as formas e o *modus operandi* dos *positive checks* e dos *preventive checks* para o crescimento da população Malthus herdou de Botero, que se baseava em apuradas observações demográficas, mesmo com a falta de estatísticas mais confiáveis, o que o levou a confundir a demografia do mundo antigo com a do contemporâneo⁵²⁹.

Apesar de *Della ragion di Stato* ter sido um texto de bastante circulação, em 1591 Botero publica *Relazioni Universali*, um livro que o tornará definitivamente reconhecido em toda a Europa. Concebido como um texto que deveria avaliar, estatisticamente, a propagação ecumênica do cristianismo, acabou se tornando um extenso repertório de antropogeografia, “com notícias sistemáticas sobre a configuração física, a densidade demográfica, os recursos econômicos, o potencial militar, a constituição políticas de todos os Estados do mundo”⁵³⁰. Por quase um século se manteve como um texto informativo de larga repercussão, um “verdadeiro manual geopolítico de toda a classe dirigente européia”, tendo alcançado uma ampla divulgação nos anos seguintes, com mais de cem edições⁵³¹.

⁵²⁹ BOTERO, Giovanni. [Tradução] **Giovanni Botero on the Forces Governing Population Growth**. *Population and Development Review*, Vol. 11, No. 2. (Jun., 1985), pp. 335-340. Na verdade, este artigo trata da tradução integral do Livro III de *Delle cause della grandezza delle città*. As outras obras de Botero são: *Aggiunte alla Ragion di Stato* (1598), *Relazioni Universali* (1596), *Della relatione della Repubblica Venetiana* (1605), *I Capitani* (1607), *Detti memorabili di personaggi illustri* (1608).

⁵³⁰ **Dizionario biografico degli italiani**. op. cit., p. 357.

⁵³¹ Idem.

A guinada governamental de Botero foi mal vista por muitos intérpretes do monge italiano⁵³². Esse esvaziamento da razão de Estado que ele teria promovido pode ser compreendido na verdade como o início da consolidação daquilo que irá fomentar as modernas instituições estatais. Para Zarka o fato de Botero ter elaborado a primeira doutrina da razão de Estado deve muito a sua leitura de Bodin, à reorganização da teoria política em torno do conceito de “soberania”, à definição unitária da república, à distinção entre Estado e governo e à análise das práticas governamentais em função dos costumes, da época e dos contextos. Seguindo a oposição de Bodin aos argumentos dos monarcômacos acerca da obediência civil e do direito de resistência, Botero reformula os meios pelos quais o poder público pode obter e reproduzir a adesão dos súditos. Nesse sentido, a razão de Estado é uma legítima ciência do governo⁵³³. Quanto à religião, Botero demonstrou interesse no papel que ela exerce como fator ideológico para a dominação política, mas, diferentemente de Maquiavel, nutria uma crença sólida na capacidade do catolicismo de fortalecer os laços identitários e unificar a consciência dos súditos – no que alguns comentadores identificam um passo além de uma simples função utilitária da religião do ponto de vista do dominador. A religião também possui para o jesuíta o papel político de justificar ético-religiosamente o bom governo, oferecendo parâmetros inegociáveis de conformação à moral cristã e aos princípios da lei de Deus. A insistência de Botero nesse ponto, ao mesmo tempo em que reforçava a necessidade de fortalecimento da identidade estatal, deu origem às infundáveis diferenciações entre boa e má razão de Estado que marcaram o século seguinte⁵³⁴.

⁵³² Meinecke é enfático ao tratar Botero, em comparação a Maquiavel, como uma mente medíocre por ter sido incapaz de corresponder à tradição das reflexões sobre a *ragion di Stato*, sobretudo por assinalar a concordância dos ensinamentos da Igreja com os pressupostos da política realista “Comparé à Machiavel, Botero était un cerveau médiocre. Il Principe n’avait pas comme lui des angles et des arêtes où l’on pouvait se blesser; il représentait, aux yeux des courtisans dévots de la Contre-réforme, un contrepoison bénin du cynisme et d’irréligion de Machiavel, sans priver totalement ses lecteurs de ce que contenaient d’utile les recettes de celui-ci. L’édifice de sa doctrine évoque une Église de Jésuites dont le style Renaissance est chargé d’ornements, et le ton de son enseignement est celui du prédicateur mêlant en de justes proportions la dignité, la douceur et la sévérité. Les trésors de son savoir et de son expérience politique offraient à chacun quelque chose et avaient de quoi contenter les amis de la puissance espagnole et de l’Église aussi bien que les admirateurs de l’indépendance républicaine de Venise”. MEINECKE, F. **L’idée de la raison d’État dans l’histoire des temps modernes**. op. cit., pp. 68-69.

⁵³³ ZARKA, Yves Charles. **Raison d’État et figure du prince chez Botero**. In: ZARKA, Yves Charles [org]. *Raison e déraison d’État*. op. cit., p. 101.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 102.

A outra ordem de problemas que envolveram a doutrina de Botero, ainda na visão de Zarka, trata do mais inovador aspecto da razão de Estado. Desde que seu objetivo é definir os princípios para a conservação do Estado (no caso de Botero, mais do que as condições de aquisição ou de engrandecimento) e as regras da prática governamental suscetíveis de conduzi-la, o pensamento político é levado à concepção de um novo objeto de investigação. O governo dos homens deve ser pensado em conjunto com a produção dos bens e a reprodução da ordem social. A matéria do Estado não é mais uma multidão de súditos e a conformidade à obediência soberana. Botero alcança as bordas da sociedade e suas necessidades, reflete sobre a economia, a população, os recursos naturais, a organização interna das trocas, a ocupação, o trabalho, a capacidade para constituir e financiar um exército, etc. *Della ragion di Stato* investe sobre a tradição dos *specula* dos príncipes para renová-la, e, de certo modo, para destruí-la, nos moldes da moralidade medieval atrelada à arte de governar. O antigo ideal ético do governo perfeito perde o lugar para uma racionalização da prática política justificada na conservação do Estado. Zarka acredita que a ênfase conservadora de Botero é um marco distintivo com relação a Maquiavel, sobretudo porque *Il Principe est centré dès son premier chapitre sur le problème de l'acquisition*⁵³⁵. Discordo exatamente porque o livro não elabora uma teoria da conquista, e não é desprezível o fato de que a expressão mais comum no *specula* de Maquiavel utilizada em análises sobre a fundação do Estado moderno seja justamente *mantenere lo stato*⁵³⁶. Talvez fosse mais pontual Zarka argumentar que o príncipe de Maquiavel volta-se para o governo de um principado recém conquistado, enquanto Botero pensa no governo regular do Estado – inclusive com a atenção voltada para o perigo representado pelas sedições ou conquistas. Não se pode esquecer o quanto sempre foi difícil para pensadores políticos vinculados ao catolicismo justificar as guerras de conquista.

Botero alia a racionalização da arte de governar a um processo cauteloso de justificação de seus princípios segundo uma ética religiosa. A racionalização está calcada nos conceitos de dominação, interesse e poder. A dominação depende do conhecimento que o governante poder auferir da realidade de seu reino e daquilo que lhe é indispensável para governar, incluindo o conhecimento das causas específicas da ruína dos Estados. O

⁵³⁵ Ibid., p. 104.

⁵³⁶ Cf. item 1.3, supra.

interesse está ligado à relação com a vontade dos súditos, divididos em ricos, pobres e classe média, em cuja vontade o governante deve pautar seus esforços, regulando sua conduta através da apreciação de seu papel de acordo com as circunstâncias. A classe média é a mais fácil de governar: *I mezzani sono ordinariamente i più quieti e più facili a governare*⁵³⁷. Já que não tendo muitos bens nem desejando mais do que possui quer apenas manter-se como tal, sem pretender grandes coisas⁵³⁸. Os pobres são perigosos por causa da falta de interesse provocada pela miséria, sendo facilmente manipuláveis⁵³⁹. Não possuindo o que preservar, sem muitas condições de serem alçados de sua pobreza, vivem de acordo com a necessidade, indômita e desregrada. O meio de superar os perigos representados pelos pobres é oferecer-lhes mecanismos para que nutram interesse pela tranquilidade pública – como a oferta de postos de trabalho, a repressão à vadiagem, etc. Quanto aos ricos e poderosos, primeiro devem ser separados em três grupos: os príncipes de sangue, os feudatários e aqueles que adquiriram grandeza e influência por seu valor pessoal. São tão perigosos quanto os pobres, mas por motivos bem distintos. São necessários ao Estado e, ao mesmo tempo, causa de preocupação, devendo o governante regular sua conduta de modo a apreciar a função que cada um exerce diante das circunstâncias. A população é compreendida assim em função de uma lógica política fundada sobre o princípio do interesse, enfatiza Zarka⁵⁴⁰. Quanto ao poder Botero concentra-se em dois mecanismos para a defesa e o engrandecimento do Estado: a guerra e a indústria. Enquanto a guerra seria a forma pela qual se poderia garantir a independência do Estado e, em casos que se deve evitar, o meio pelo qual se poderia tomar para si o que é do outro usando a violência, a indústria poderia fazer o mesmo em tempo de paz. É um elemento fundamental para permitir o aumento do poder de Estado com independência em face dos outros Estados e, com os reflexos positivos como a produção de bens e oferta de trabalho, contribui para evitar os riscos de graves crises internas, incluindo as guerras civis⁵⁴¹. A abundância sobre a qual se funda a tranquilidade pública depende diretamente da atividade industrial.

⁵³⁷ **Della ragion di Stato**. p. 93

⁵³⁸ **Raison d'État et figure du prince chez Botero**. op. cit. p., 112.

⁵³⁹ “Sono anco pericolosi alla quiete publica quelli che non vi hanno interesse, cioè che si ritrovano in gran miseria e povertà, perché costoro, non avendo che perdere, si muovono facilmente nell’occasione di cose nuove, e abbracciano volentieri tutti i mezzi che si apresentan loro di crescere con la rovina altrui”. **Della ragion di Stato**. pp. 102-103.

⁵⁴⁰ **Raison d'État et figure du prince chez Botero**. op. cit. p., 113.

⁵⁴¹ **Della ragion di Stato**. p. 156-158.

Para Senellart o elogio da indústria em Botero implica uma redefinição das relações entre a arte, como técnica, e a natureza. A escolha pela indústria contra a fecundidade da terra exarada no capítulo *Dell'industria*, do livro Oitavo, não é apenas econômica, mas pressupõe uma ruptura filosófica com a idéia de uma natureza normativa⁵⁴². Apesar de se movimentar nos limites conceituais do mercantilismo Botero *visse à montrer la supériorité de l'artifice sur le donné naturel (...). Il réfute donc a priori l'erreur des physiocrates, en soulignant l'augmentation de valeur que le génie et l'activité de l'homme confèrent aux biens naturels*⁵⁴³.

Duas grandes tarefas para Botero, portanto. A conservação do Estado, em primeiro lugar, para a qual é preciso racionalizar os meios que fortalecem seu poder, e a justificação ético-religiosa do governo. Zarka é enfático ao afirmar que a lógica do interesse que atravessa *Della ragion di Stato* somada à prioridade de sedimentação do poder do Estado acabam adquirindo uma espécie de independência dos esforços boterianos diante da justificação moral do governo. Um passo atrás nessa reflexão é o fato de que Botero não abre mão da centralidade da figura do príncipe, calcada num jogo de virtudes que corroboram a racionalização governamental, ao mesmo tempo em que são alguns dos componentes básicos da justificação do governo, muito ainda segundo o esquema medieval *a virtude do príncipe é a virtude do governo*. Rejeitando veementemente a simulação e a dissimulação maquiavelianas, ele investe sobre o poder da reputação do príncipe como bom cristão para servir de ponto de sustentação dos interesses sociais⁵⁴⁴. De todo modo, racionalização e justificação estão juntas, naquilo que Zarka chama de *justificação propriamente política da prática governamental*⁵⁴⁵. Haveria uma ênfase de Botero, ao investir sobre a importância dos mecanismos de aumento do poder de Estado como fator preponderante para a conservação, nas tarefas eminentemente políticas e uma relativa submissão ou adaptação dos mecanismos de justificação moral do exercício do poder a essas tarefas. Vale lembrar que não poucos comentadores afirmaram que Botero

⁵⁴² “E perché l'arte gareggia con la natura, m'addimandarà alcuno quale delle due cose importi più per ringrandire e per render popoloso un luogo, la fecondità del terreno o l'industria dell'uomo. L'industria senza dubbio, prima perché le cose prodotte dall'artificiosa mano dell'uomo sono molto più e di molto maggior prezzo che le cose generate dalla natura, conciossiaché la natura dà la materia e'l soggetto, ma la sottigliezza e l'arte dell'uomo dà l'inenarrabile varietà delle forme”. Ibid., p. 156.

⁵⁴³ **Machiavélisme et raison d'État – XII^e-XVIII^e siècle.** op. cit., pp. 78-79.

⁵⁴⁴ **Della ragion di Stato.** Libro Secondo. De' modi de conservare la riputazione. pp. 62-67. Botero afirma que os dois pilares do governo são a prudência e o valor, e ambos formam a reputação do príncipe.

⁵⁴⁵ **Raison d'État et figure du prince chez Botero.** op. cit. p., 114.

desconsiderou o poder dos debates sobre a *ragion di Stato* ao resumi-lo à política como um todo (Meinecke, Carl J.Friedrich, Vasoli), vendo nessa manobra um método para diluir o domínio do maquiavelismo sobre a política contra-reformista do século XVI. Se Botero submete de fato a justificação religiosa do poder aos imperativos de engrandecimento do Estado com vistas à sua independência, então ele continuaria nos trilhos de certo maquiavelismo, inovando bastante a matéria. Há um argumento que corrobora essa tese. Acrescentando o texto original de *Della ragion di Stato* Botero publicou em 1598 um pequeno opúsculo que deveria ser somado ao texto nas edições seguintes, chamado *Aggiunte di Gio. Botero. Alla sua Ration di stato*⁵⁴⁶, que, na verdade, acabou reunindo numa só edição *Della ragion di Stato e Cause della grandezza delle città*. No prefácio dessa edição (publicada em Roma primeiro e depois em Veneza) Botero afirma que “*ragion di Stato* è poco meno che ragion d’interesse”⁵⁴⁷, marcando indistintamente a controvérsia com uma posição que elimina muitas dúvidas, embora não se harmonize com a campanha aberta pela bandeira contra-reformista dos jesuítas devotados à causa da Igreja.muitas, mas não todas, como deixa claro o comentário de Firpo:

Facile sarebbe, insistendo su questo avvio, mettere in luce gli aspetti deteriori dell’insegnamento boteriano, sino a riconoscere in lui – come molti superficiali interpreti hanno fatto – un machiavellico gesuita camuffato si sacro zelo, un retrivo apologeta dell’assolutismo di diritto divino. L’enorme e in parte immeritato successo secentesco, di pubblico e do edizioni, goduto dalla Ration di Stato, ha le sue ragioni tanto ovvie quanto contingenti: il secolo si accostava in quelle pagine ad un alfiere del moralismo politico, a un consigliere dei principi timorato e cauto, che presentava la ragion d’interesse sotto un aspetto moderato, quasi innocuo, in un testo elegante, armonico e piano, vero ‘antidoto blando’, come lo definì il Meinecke, del cinismo machiavellico⁵⁴⁸.

Para muitos de seus leitores, completa Firpo, Botero ficou marcado como o oportunista retrógrado (Braudrillart), o hipócrita que combate Maquiavel mas segue seus preceitos (De Sanctis) ditando “il codice de’ conservatori”, o homem que com falsa piedade

⁵⁴⁶ BOTERO, Giovanni. **Aggiunte di Gio. Botero. Alla sua Ration di stato** [nelle quali si tratta dell’eccellenze de gli Antichi Capitani. Della neutralita. Della riputatione. Dell’agilita delle forze. Della fortificatione. Con una relatione del mare]. Roma: nelle case del Popolo Romano: presso Giorgio Ferrari, 1598.

⁵⁴⁷ Citado por Firpo em **Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma**. op. cit., p. 72.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 74.

aplica em prol da Igreja os ditames cruéis da *ragion di Stato* (Ferrari, Oriani), ou o empirista que busca armadilhas para governar em paz e salvar ao mesmo a alma e o trono (Levi, Belloni, Toffanin, Treves). Zarka não se posiciona quanto à antiga querela de sítua as boas ou más intenções do pensador piemontês, mas ressalta que de toda sorte Botero ainda limita o alcance de muitos aspectos do problema do Estado por manter sua razão de Estado presa à justificação religiosa. Alguns conteúdos como a legitimação jurídica do poder de Estado ou o reconhecimento de seu caráter de instituição distinta da figura e das virtudes do príncipe não caberiam não sua termatização, deixando de fornecer um conceito abstrato de Estado como o que surgiu nas teorias modernas da soberania a partir de Bodin. Mas Botero não negligencia a reflexão sobre a amplitude do espectro de tarefas governamentais no cenário do *fin de siècle*. Se tomarmos a premissa de Carl Friedrich segundo a qual a razão de Estado deve ser estudada como um problema moral de justificação de poderes especiais, então ao escrever *Della ragion di Stato* Botero de fato ignorou o assunto, e foi mesmo mero porta-voz da revolta eclesiástica contra a propagação do maquiavelismo. Ou pode se admitir como hipótese que ele tenha visto a questão de modo muito mais complexo, e fez da razão de Estado uma discussão para o cotidiano do governo e não para momentos especiais.

No entreatos das guerras de religião que conduzirá aos eventos da Guerra dos Trinta Anos, Botero continua o processo de laicização dos assuntos públicos submetendo a sobrevivência do Estado à qualquer meio disponível. Apesar de bem disfarçar ele submete sim a religião a uma posição instrumental diante do poder de Estado. Mas tal disfarce não seria outra coisa senão a extensão dos assuntos de Estado que tomarão corpo e se tornarão o *front* das preocupações dos técnicos estatistas⁵⁴⁹. Enquanto fervorosas disputas continuarão tomando as cátedras e as arenas políticas em torno do fundamento religioso do poder dos soberanos – pelo menos até 1648 com mais ênfase – os autores da razão de Estado estarão

⁵⁴⁹ Vasoli mostra como, apesar de sua obrigação de defensor da moralidade cristã, Botero deixa transparecer uma preocupação superior com os fins de utilidade pública que possam ter a religião, acima da observância estrita de seus princípios sagrados, a expensas da utilidade. « Dans le *De regia sapientia*, l'ancien jésuite ne manque pas d'expliquer que la tutelle et la défense assurés par la religion aux États chrétiens s'expliquent pas des effets dont il souligne immédiatement l'efficacité psychologique particulière et la fonction de cohésion et de renforcement des ordres politiques et militaires, indépendamment de leur finalité salvatrice. Il écrit en effet que les *sacrificia* et les *preces* par lesquels on veut apaiser l'ire de Dieu et se procurer sa bénédiction valent, en temps de paix comme en temps de guerre, plus que les armes et les forteresses, parce qu'elles assurent les *condottieri* et les soldats de l'aide divine et les rendent ainsi plus fermes et plus résolus (*Si Deus pro nobis, quis contra nos?*) ». VASOLI, Cesare. **Machiavel inventeur de la raison d'État?** op. cit. p 65.

concentrados sobre os meios de conservar e desenvolver o Estado, apurando técnicas que serão utilizadas por protestantes e católicos, em alianças que aos poucos se concentrarão sobre o equilíbrio de poder das nações, menos do que na fé de seus representantes.

Como essas técnicas e práticas situam a relação do poder dos Estados nascentes com os súditos é a questão mais importante a tratar, mesmo que tenha sido interpretada sobre muitas formas diferentes em cada cultura política. É preciso interrogar os procedimentos que foram surgindo quase às margens das discussões sobre legitimidade do poder dos governantes, mas que dominaram a relação entre Estados e entre estes e seus membros. Se para muitos, Botero esvaziou a razão de Estado, talvez fosse apenas o início da carreira do tema como *locus* essencial para a política moderna.

3.2 Adaptação e codificação técnica

« La France ... n'a plus d'autre religion que celle
de l'État fondée sur les maximes de Machiavel »
(Mathieu de Morgues)

A razão de Estado é um conjunto temático que concentra no século XVI o âmbito de autonomia das tarefas que serão peculiares à política concentradas na figura estatal em desenvolvimento. Essa independência, entretanto, ainda está longe de uma efetiva separação das pressões eclesiásticas sobre os governantes civis e não seria absurdo anotar que, apesar de ter surgido como um posicionamento adverso aos princípios teológicos na condução dos negócios do governo, foi na contramão da utilidade instrumental prevista por Maquiavel que muitos teóricos da razão de Estado seguiram entre os séculos XVI e XVII.

A reconciliação promovida por Botero entre política e teologia – afora as acusações de esvaziamento dos institutos maquiavelianos – demonstrou-se uma estratégia bem sucedida que permitiu aos teóricos da razão de Estado continuar propondo tratados sobre a prática política em meio ao caos provocado pela série de conflitos que se desdobrariam na Guerra dos Trinta Anos, o mais devastador conflito na Europa até então, que dizimou cerca de um quarto da população do continente.

A maior parte desses teóricos tratou de dissociar-se de Maquiavel com o estabelecimento regular de diferenciações categóricas entre boa e má razão de Estado, o que na visão de Meinecke se revelou um esforço obsessivo de complacência que enfraqueceu o alcance da obra da maior parte deles, não restando em seus textos sequer traços de profundidade e durabilidade, ficando a maioria presos à mediocridade dos tratados tradicionais de aconselhamento aos soberanos⁵⁵⁰. Se a redefinição das finalidades das organizações políticas foi um traço marcante da era pós-Maquiavel, em acentuada oposição à tradição teológica e sua relação com o destino da comunidade política, foi, contudo de dentro dessa mesma tradição que grande número de autores encontrou a fonte para adaptar recursos necessários à condução e preservação do bem público. A inspiração de origem técnica nos quadros da longa experiência da burocracia eclesiástica exigiu, porém, mais do que uma simples apropriação. Novos campos de experiências, novos experimentos, muitos objetivos em comum, multiplicidade de técnicas.

A preservação do poder soberano como objetivo que se sobrepõe a qualquer outro não foi obstáculo à convivência com o poder religioso, mas durante séculos os arranjos constituintes de cada Estado adaptaram modelos que terminaram no radicalismo da Revolução Francesa, ou, numa forma moderada de convivência que leva bispos anglicanos a comporem o parlamento inglês ainda hoje em dia. Se a relação entre a técnica pastoral e a estadística moderna forma uma verdadeira teologia política é questão de que não será tratada aqui. Mas a prudência civil, categoria fundamental e especificamente política para quase todos os tratadistas da razão de Estado dos séculos XVI e XVII, esteve integrada à natureza religiosa dos institutos que permitiram aos seus códigos técnicos aprimorarem os procedimentos essenciais à soberania política nascente, em especial a produção de

⁵⁵⁰ MEINECKE, F. *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. op. cit. p. 114.

obrigação e obediência entre os súditos⁵⁵¹. Essa relação entre certa *prudência política cristã*, como define Gianfranco Borrelli, e a forma jurídico-política da soberania moderna lançou suas bases sobre os mecanismos desenvolvidos pela Igreja que formavam uma cadeia de comando eficiente entre a máxima autoridade e cada fiel do rebanho. Foi necessário aprimorar a interiorização confessional para garantir os mesmos resultados no ambiente jurídico-político, potencializando o efeito do disciplinamento social através do empenho em estabelecer um vínculo sólido entre a autonomia e proteção do soberano e a integração da finalidade de conservação da ordem natural e civil⁵⁵². Dos primeiros decênios do quinhentos ao início do *seiscentos* desenvolve-se nos países católicos uma grave reflexão sobre a falência do movimento evangélico e sobre as consequências da possibilidade de êxito dos movimentos reformistas. A perda da centralidade da *politica ecclesiastica* aponta o exaurimento de um modo específico de produção simbólica e jurídico-política própria da *repraesentatio auctoritatis* da Igreja católica, restando aberta a opção aceita por muitos de identificar as melhores relações entre as novas modalidades de poder surgindo em volta das tendências *ab-solutae* da soberania política e o antigo poder religioso. Borrelli define três passos nesse programa de sobrevivência: a defesa doutrinal da ação eclesiástica frente às investidas dos políticos; a luta pela reafirmação da hierarquia eclesiástica com a ênfase sobre a importância de técnicas como a confissão para o controle interno do corpo social; e um esforço propositivo amplo para reformar e promover a argumentação do direito natural cristão⁵⁵³, através de uma linha sólida e impenetrável estabelecida entre a conservação da *communitas*, negando iniciativas imorais que atacam o *bonum commune* e ressaltando a base da concórdia civil e do pacto societário por meio da *ratio naturalis* do jusnaturalismo cristão. A laceração interna produzida em cada fiel pelas rupturas sociais é o motivo principal dessa campanha. A violência proveniente do mundo exterior tende a fragilizar a força da fé interior, assim como o íntimo convencimento religioso e moral permanecem escondidos do exterior no conformismo do agir

⁵⁵¹ BORRELLI, Gianfranco. **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica**. op. cit. p. 11.

⁵⁵² Um raciocínio muito próximo deste de Borrelli ao defender para as práticas confessionais e a burocracia eclesiástica do fim do século XV em diante um papel de destaque na formação do Estado territorial, administrativo a partir de uma análise de alguns teóricos da razão de Estado poder ser vista em Michael Stolleis, no capítulo “**confessionalizzazione o secularizzazione agli albori dello stato moderno?**” do livro STOLLEIS, Michael. **Stato e ragion di stato nella prima età moderna**. op. cit.

⁵⁵³ **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica**. op. cit. p. 25.

individual⁵⁵⁴. Esse tipo de fratura entre o interno e o externo, comenta Borrelli, tende a nulificar a obra do tradicional disciplinamento social perseguido pela Igreja católica através da produtiva capacidade de realizar uma relação positiva entre o *fin último*, de longo período – *concernenti la sfera della spiritualità interiore in rapporto all’orizzonte della salvezza futura* – e o *fin próximo*, de curta duração, relativo ao fim das necessidades materiais cotidianas⁵⁵⁵. *Communitas* e *respublica* representam duas figuras em franca disputa à medida que as pressões por disciplinamento e justificação social do poder se confundem com as lutas religiosas inovadoras. Com a migração dos pilares do jusnaturalismo cristão para sedimentar a figura do consenso popular como fundamento do poder político abre-se o leque de oportunidades para a contestação desse mesmo poder⁵⁵⁶. Ao mesmo tempo em que lutam, portanto, para proteger seus fundamentos de moralidade para o poder os teóricos católicos reúnem esforços técnicos para defender as posições conquistadas, esperando tornar possível um ajuste entre a prática da prudência política e a forma jurídico-política da soberania moderna. Numa abordagem semelhante Michael Stolleis, considerando a relação entre o controle dos indivíduos que passaram a gozar de maior liberdade com o fim das guerras de religião, as práticas confessionais e a afirmação do Estado absolutista conclui:

Già durante il processo di formazione dello stato moderno, e proprio attraverso di esso, la religione viene estromessa dalla politica. L’azione che l’intenso periodo della confessionalizzazione esercita all’interno di una lunga prospettiva temporale è quella di un passaggio intermedio. Nell’età moderna, la religione non domina più, ma riveste una semplice funzione strumentale; essa viene adoperata tatticamente, *in primis* come mezzo di disciplinamento sociale. A lungo andare, questo la priva del suo nucleo autentico di religiosità e determina il fatto che gli individui, in nome della libertà di culto, di coscienza e di emigrazione, si ribellino contro il disciplinamento ecclesiastico. In questo modo, la religione diviene prima un bene relativo a singole collettività, a minoranze perseguitate, e poi proprietà dell’individuo stesso; un individuo che, da

⁵⁵⁴ Ibid., p. 23.

⁵⁵⁵ Idem.

⁵⁵⁶ “Tale revisione diventerà poi il fondamento per procedere ad una definizione decisamente nuova di *communitas* e di *respublica*, le cui prerogative verranno in teoria chiaramente distinte dalle caratteristiche fisiche e patrimoniali della sovranità personale; ed ancora, il rinnovamento del giusnaturalismo cristiano porterà alla descrizione di un tipo particolare di autorità propriamente temporale che, per quanto considerata ancora derivante *ex iure naturae*, viene ora minutamente analizzata sotto gli aspetti del trasferimento dei poteri dal creatore ai popoli, delle condizioni possibili della revoca del consenso date dai credenti ai re, delle situazioni di necessaria resistenza da opporre al potere sovrano”. Ibid., p. 25.

quel momento in poi, avverte come un diritto fondamentale la libertà di decidere della propria fede; poich     proprio la libert   di questa decisione che, anche nella solitudine e nell'incertezza, fa della responsabilit   personale il nucleo stesso dell'esistenza⁵⁵⁷.

O rol de técnicas surgidas nos tratados sobre a raz  o de Estado   t  o extenso quanto as teorias sobre a legitimidade de sua utiliza  o, o que envolveu t  m  bem severas discuss  es sobre a natureza do próprio poder soberano – discuss  es comumente em face dos conflitos religiosos avançando sobre a constitui  o do corpo político e sua preserva  o diante do inimigo de confissão, como foi o caso de Pedro de Ribadeneira no *Tratado de la religion y virtudes que deben tener un principe crisitiano*, de 1595⁵⁵⁸. Conjugando a crítica a Maquiavel e Bodin, aos protestantes Estienne, Hotman, De La Noue e Du Plessis Mornay, Ribadeneira ataca a autonomia do governo civil diante da lei natural e divina, pois somente em face delas uma verdadeira prudência cristã   possível. Na dedicatória a Filipe III Ribadeneira   enfático ao afirmar que a razão de Estado de Maquiavel   má e dispensável, enquanto existe uma outra, revelada por Deus ao príncipe. Enquanto uma   falsa e diabólica, a outra   exata e divina; uma faz do Estado a religião, a outra parte da religião para guiar o Estado. O comportamento do príncipe deve espelhar as virtudes cardeais ao mesmo tempo em que a prudência lhe ensina a arte de governar garantindo a continuidade e conserva  o do seu comando. Mas não somente o comportamento cristão basta para ser bom governante, já que a tarefa de governar exige bons conselheiros e o conhecimento dos dispositivos indispensáveis para sua boa execu  o. Tais recursos devem ser compatíveis com a moral cristã, devendo-se evitar a mentira nas palavras e nas a  es, mas a prudência aceita e sugere, quando necessário, a dissimula  o para fortalecimento contra o inimigo her  tico⁵⁵⁹. A prudência política recomenda a dissimula  o, já que diante de todos o príncipe deve manter em segredo aquilo que somente poderá revelar diante de poucos e confiáveis colaboradores. A simula  o, por outro lado, deve ser evitada ao máximo porque   muito perigosa se for usada desenfreadamente. Em todo e qualquer caso, recomenda Ribadeneira, a simula  o e o segredo devem ser usados com o consenso da autoridade

⁵⁵⁷ **Stato e ragion di stato nella prima et   moderna.** op. cit. p. 296.

⁵⁵⁸ RIBADENEYRA, Pedro de. **Le Prince Chrestien**. [Traite de La religion que doit suivre Le Prince chrestien, et des vertus, qu'il doit avoir pour bien gouverner et conserver son Estat: contre La doctrine de Nicholas Machiavel, et des Politiques de nostre temps]. Paris: Fayard, 1996.

⁵⁵⁹ **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernit   politica.** op. cit. p. 35.

religiosa porque seu principal objetivo é manter a distância os inimigos heréticos e todo aquele que se sentem atraídos por princípios culturais diversos da Igreja⁵⁶⁰. A razão de Estado católica do jesuíta espanhol que se opõe àquela dos *politiques* consiste em descobrir os meios que permitem a leitura das vontades providenciais de Deus para melhor compreender o papel histórico designado à Espanha⁵⁶¹. Há, segundo Henri Méchoulán, três atitudes básicas do pensamento espanhol em face da razão de Estado. A primeira se manifesta por um anatematismo religioso nascido de um universo de ilusões onde a vida não é mais do que esperar por outra vida. *La raison d'État est alors tenue pour une déraison qui compromet radicalement le fonctionnement du* do ut des (Quevedo, Madariaga, Nieremberg, Lopez de Cañete, Jaime Bleda, Juan de Salazar⁵⁶²). A desnecessidade de uma política entendida como ciência sem religião era o traço marcante dessa corrente. Fundada na ausência da política e no amor paternal do rei pelos súditos, a monarquia marcadamente religiosa da Espanha deveria se concentrar arduamente na defesa da fé. Não que faltassem debates sobre a razão de Estado, mas sua dimensão política era eliminada, ou abafada ao máximo⁵⁶³.

A segunda é a crítica repetitiva a Maquiavel, que permite utilizar a razão de Estado com todos os excessos que ela permite desde que tenha por objetivo encetar a missão política da Espanha católica (Ribadeneira, Alonso Rémon, Barbosa Homem, Juan Blázquez Mayoralgo, Juan de Mariana, Gerónimo de Zevallos, Baltasar Gracián, Diego Saavedra

⁵⁶⁰ SARUBBI, Antonio; SCUDIERI, Pasqualina. **I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà**. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 2000. pp. 44-45.

⁵⁶¹ MÉCHOULAN, Henri. **La raison d'État dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650**. In: ZARKA, Yves Charles [org]. *Raison e déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 253.

⁵⁶² Para se ter noção de como esse primeiro grupo de autores pugnava contra a razão de Estado, nos acalorados debates públicos sobre a expulsão dos mouros e judeus da Espanha por Filipe III, Juan de Salazar defendia que tal expurgo, sendo altamente prejudicial para as finanças da corte, comprovava a luta da coroa a favor da religião contra a moral da razão de Estado. « Si le peuple espagnol faisait passer ses intérêts matériels avant les considérations spirituelles, il ne serait plus celui qui Dieu a choisi parmi toutes les nations. Tous les ouvrages qui justifièrent la décision de Philippe III de chasser les morisques critiquent la fausse raison d'État forgée quelques décennies plus tôt par les politiques ». Ibid., p. 250.

⁵⁶³ YHARRASSARRY, Julián Viejo. **“Contra políticos ateístas”. Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999. pp. 85-95. p. 93. Sobre a produção bibliográfica do grupo Archivio della Ragion di Stato, cf. também: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Machiavelli e la cultura política del meridione d'Italia**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 2. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2001; e SUPPA, Silvio [A cura di]. **Tacito e tacitism in Italia da Machiavelli a Vico**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 3. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2003.

Fajardo)⁵⁶⁴. Não faltava a afirmação constante do correspondente projeto de dominação secular através dos motes religiosos que restavam fortemente associados, ainda na segunda metade do século XVII, à expansão do Sacro-Império e a conjunção com os valores de uma sonhada república cristã universal. Assim, muitos autores espanhóis cederam à tentação de justificar a guerra com os objetivos muito semelhantes àqueles que alimentavam as discussões sobre a prudência política – *La Religión y las Armas son las Virtudes Cardinales de las Monarquias*⁵⁶⁵. A prudência permanecia no âmbito das virtudes tradicionais, “sal de las virtudes...” que, seguindo a Santo Agostinho e, sobretudo, a Santo Tomás, provém *del Cielo, allà la busco Salomon, y alli solamente se halla*⁵⁶⁶. E, por fim, há uma faceta do pensamento espanhol sobre a razão de Estado que consiste numa análise mais racional da conjuntura política caracterizada pela rejeição do fanatismo e da intolerância (Furió Ceriol, Alamos Barrientos, Alfonso de Lancina, Mateo López Bravo)⁵⁶⁷.

Ribadeneira associa absolutismo político e religioso, traço comum dos autores católicos, mas não tem uma visão tão utilitária da religião como Girolamo Frachetta, para quem a religião é um meio extremamente eficaz para tornar o povo obediente, regra matriz da razão de Estado. A ação política é interpretada como a relação positiva de comando e obediência em busca de consenso entre povo e soberano. Mas essa busca não pode abrir mão dos valores cristãos mais evidentes. Assim, há duas razões de Estado, uma é a utilidade a serviço público sem a honestidade (*cattiva ragione di stato*), enquanto da união do útil e do honesto surge a prudência política cristã (*buona ragione di stato*)⁵⁶⁸. Somente com tal divisão é possível oferecer ao soberano a prerrogativa política autônoma de comando, de uma forma que a finalidade de conservação surja como uma forma idônea de intervenção⁵⁶⁹. Frachetta redefine as prerrogativas do príncipe reposicionando-as de acordo

⁵⁶⁴ **La raison d’État dans la pensée espagnole au siècle d’Or, 1550-1650.** op. cit., p. 263.

⁵⁶⁵ **“Contra políticos atheistas”. Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII.** op. cit., p. 94. Frase de Diego Felipe Albornoz, do livro *Cartilla Política y Christiana*. Citado por Yharrassarry. Sobre a razão de Estado em Portugal no século XVII, cf., no mesmo volume, XAVIER, Angela Barreto. **The “valimento” of Castelo Melhor (1662-1667). The reasons of State in Portugal in the second half of the seventeenth Century.** BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento.** Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999. pp. 96-117.

⁵⁶⁶ Idem.

⁵⁶⁷ **La raison d’État dans la pensée espagnole au siècle d’Or, 1550-1650.** op. cit., p. 263.

⁵⁶⁸ **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica.** op. cit. p. 104.

⁵⁶⁹ BORRELLI, Gianfranco. **Aristotélisme politique et raison d’État en Italie.** op. cit., p. 192.

com o objetivo geral da conservação através de formas dinâmicas de intervenção política, mesmo em face das mudanças sociais mais abruptas, como no caso de guerra. Para isso ele divide a prudência política em três formas de expressão: a primeira é a *ragion di Stato*, conjunto técnico voltado à produção de disciplina política imposta hierarquicamente; a segunda é o *interesse* de Estado, obrigando o soberano a agir sempre em nome do bem comum, não se deixando levar pelo interesse privado; e a terceira, a razão da guerra, que aceita o emprego de medidas extremas para a preservação do corpo político⁵⁷⁰. Frachetta demonstra sua originalidade ao unificar *ragione di Stato* com *ragione di governo*, ao interesse e à guerra, enquanto a autoridade política deve resguardar o bem comum. Somente dessa forma é possível evitar as revoltas e não recorrer à guerra, que é necessária em caso de impossibilidade de resolver o conflito⁵⁷¹.

A razão da guerra deve procurar formas de evitar e prevenir novos distúrbios, mas sendo impossível, deve estimular nos soldados o ânimo e a disciplina do sacrifício⁵⁷². Os métodos que funcionam como medidas extremas serviram de base para que Giovanni Antonio Palazzo considerasse a razão de Estado a partir da derrogação da lei comum de acordo com a necessidade, idéia bastante comum à época. No *Discurso de governo e della ragion vera di Stato*, de 1606, Palazzo concebe a razão de Estado como uma fórmula particular de *jus* político, que garante ao soberano o direito de preservar a ordem através dos meios que propiciem estabilidade, num exercício de intervenção na ordem política que deve procurar ser sutil e produzir pequenas alterações que influam na hierarquia dos poderes até atingir um equilíbrio aceitável. Mas, se a disciplina for incapaz de atingir seus efeitos, isso deve ser obtido através do uso da força⁵⁷³. É bastante provável que Palazzo

⁵⁷⁰ **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica.** op. cit. p. 108.

⁵⁷¹ **I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà.** op. cit., p. 47.

⁵⁷² **Ragion di stato e leviatano.** op. cit. p. 108.

⁵⁷³ “Ma secondo l’altro significato, dico che Ragione di Stato è una regola, e arte che insegna, e osserva i debiti mezzi per conseguire il fine destinato dall’artifice, laqual definizione si verifica nel governo, perch’egli è, che ci fa conoscere i mezzi, e c’insegna l’esercitio di quelli per conseguire la tranquillità, e lo bene della Republica, fine principalissimo del Principe, e de i ministri, e secondo il nostro proposito questa è la vera definitione della ragione di Stato, prendendo quella del suo fine, e non dell’altre cagioni”. Citação do capítulo III, *Della ragion di Stato*, do livro de Palazzo *Del governo e della ragion vera di Stato*, de 1604. Retirada de **I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà.** p. 125. O livro de Antonio Sarubbi e Pasqualina Scudieri é dividido em duas partes, sendo a primeira um estudo sobre evolução das teorias sobre a razão de Estado, e na segunda parte há uma compilação com a tradução ou atualização de capítulos das obras dos principais autores citados na primeira parte. Essa espécie de antologia oferece acesso a alguns textos que já não são publicados há bastante tempo.

tenha se servido da proposição do historiador florentino Scipione Ammirato no *Dissertationes Politicae Sive Discursus in C. Cornelium Tacitum* de 1594, segundo a qual a razão de Estado é uma contravenção, uma derroga da razão ordinária “per rispetto di publico beneficio, overo per rispetto di publico di maggiore e più universal ragione”⁵⁷⁴. Ammirato foi o primeiro autor a adaptar um discurso sobre Tácito nos moldes políticos propostos por Maquiavel – embora atacasse o republicanismo maquiaveliano dos *Discorsi* –, ainda antes de outros tacitistas como Carolus Paschalius (*C. C. Taciti ab excessu divi Augusti Annalium libri quatuor priores, et in hos observationes C. Paschalii* 1581) e Anibale Scoto. Bastante conservador, Ammirato via no desejo de crescimento e na ânsia pelo poder o risco de empreendimentos que poderiam levar um Estado à falência, com no caso da Invencível Armada de Filipe II⁵⁷⁵. Entre as máximas da *buona ragion di Stato* estabelecidas por Ammirato é central a noção de que o arbítrio derogatório do príncipe não deve nunca ser utilizado a favor de interesses individuais; *il privilegio corregge la legge ordinaria in favore di un particolare; la ragion di Stato corregge la legge ordinaria a beneficio di molti*⁵⁷⁶.

A estruturação do poder dentro das fronteiras do Estado deve garantir a estabilidade mesmo em tempos de dificuldades externas, desde que as relações entre os vários níveis de organização da vida humana (*ragion di natura, ragione di guerra, ragione delle genti, ragione civile*, etc) estejam submetidos a uma hierarquia que os procedimentos de prudência civil devem manter⁵⁷⁷. Essa hierarquia não pode ser mantida de forma rígida, devendo se adaptar dinâmica, flexível e elasticamente, procurando modificar funcionalmente os poderes à medida que favoreça melhor configuração para o corpo

⁵⁷⁴ Ibid., p. 109.

⁵⁷⁵ **L’idée de la raison d’État dans l’histoire des temps modernes.** op. cit., p. 68.

⁵⁷⁶ “Per che possiamo per un altro modo dire: ragione di Stato esser un privilegio del Principe, cioè che possa derogare alla ragion comune per rispetto della difesa della persona sua contra gli offendori di legi, non ostante essersi detto: che al privilegio, che riguarda la persona particolare, si oppone la ragione di Stato, perché riguarda l’universale: imperoché in questo caso considerandosi la persona de Principe non più come persona particolare, ma come persona publica, si viene per conseguenza a riguardar l’universale”. Libro III, Discorso IX, *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1607). Citado em **I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà.** p. 76. Mattei elabora um capítulo inteiro sobre a razão de Estado como derroga em **Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma.** “L’Ammirato e la ragion di Stato come ‘deroga’”. op. cit., p. 93. O livro de Mattei tem um enfoque bastante diverso de **Ragion di stato e leviatano**, de Borrelli, um livro que pretende atualizar as pesquisas sobre os autores italianos. Enquanto Mattei se concentra sobre o confronto entre direito e política nos elementos constitutivos da ragion di Stato, Borrelli ressalta as estratégias governamentais encetadas pelos mesmos autores, embora pretenda conciliar as duas visões sobre o tema.

⁵⁷⁷ **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica.** op. cit. p.113.

político⁵⁷⁸. Por isso, um aprofundamento dos mecanismos de utilização do tempo para a conservação política é imprescindível. Onde falham tais mecanismos, a política conduz inevitavelmente ao conflito⁵⁷⁹.

Não foi incomum entre alguns autores italianos e alemães conceber as demandas de conservação como diretrizes relativas a uma espécie de natureza particular do Estado às quais o governante devia obediência se quisesse continuar no poder, um tipo de visão essencialista da razão de Estado onde o Estado surgia como sendo independente do soberano e dos súditos. Dentre essas diretrizes, Pietrus Andreas Canonhierus em *Dell'introduzione alla politica, alla ragion di Stato* de 1614 destaca quatro noções obrigatórias para reconhecer as exigências da razão de Estado: (a) a impossibilidade de agir de outra forma; (b) a transgressão de outros direitos; (c) a utilidade pública; (d) o fato de não poder invocar outros motivos de seus atos que não seja a razão de Estado. Canonhierus deixa transparecer a preocupação de não se opor ao que seria a vontade do Estado em cada caso, como se este se impusesse ao governante, naquilo que Meinecke considerou como sendo a personalidade espiritual do Estado⁵⁸⁰, fruto de uma época fortemente influenciada pela escolástica e pelo humanismo, típica do pensamento histórico moderno. Nessa mesma linha, Giovanni Antonio Palazzo viu na razão de Estado a “alma racional de um ser vivo, coerente e contínuo” enquanto Bonaventura acreditava-se um descobridor da razão de Estado da própria “anima universale del mondo politico”.

Compreender a natureza própria do Estado exige que suas regras internas não sejam quebradas. A razão de Estado como derrogação da lei aos moldes propostos por Ammirato desconsidera a hipótese de que os procedimentos de que se lança mão enquanto governante pertencem ao seu quadro de constituição – ou seja, desconsidera a inevitabilidade, típica da visão essencialista da razão de Estado. Derrogar a lei é uma operação típica da má razão de Estado, à qual se contrapõe Ludovico Zuccoli d’Ancone em *Dissertatio de ratione status*, de 1625, para quem a razão de Estado consiste em empregar os meios próprios a criar e conservar uma forma determinada de Estado. Não é necessário desrespeitar a lei, pois ela mesma é meio próprio para o exercício da *ragion di Stato*⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 115.

⁵⁷⁹ Idem.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 115-116.

⁵⁸¹ **I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà.** op. cit., p. 54.

Desse modo, como para Bonaventura, haveria uma forma de razão de Estado individualizada para cada tipo de regime governamental – e mesmo característica de cada soberano –, cabendo ao governante conciliar o caráter natural da razão de Estado com a legislação. Nos governos bons e honestos a contradição entre um e outro não existe⁵⁸². Bonaventura vai um pouco mais longe e considera que a razão de Estado precedeu e condiciona a forma dos Estados, mas suas intuições precisam das idéias mais claras de Zuccoli naquilo que Meinecke tomou como uma doutrina da razão de Estado mais completa do ponto de vista histórico⁵⁸³.

A idéia de personalização do Estado enquanto uma entidade independente do governo sofre um revés com o médico milanês e imitador de Zuccoli, Ludovico Sètalla. Com suas seis espécies de razão de Estado, seguindo as formas de governo de Aristóteles, ele não via no bem público o verdadeiro objetivo da razão de Estado, mas no bem e na proteção dos chefes de Estado. Não existiriam mais do que dois tipos de manifestação da razão de Estado em cada regime, a que visava garantir a segurança dos governantes, e a que tinha por objetivo a conservação do estado político existente⁵⁸⁴. Sètalla buscava um equilíbrio comportamental modelar para o governante entre a virtude da honestidade, as exigências da utilidade e os principais aspectos da prudência política. Ele não via a razão de Estado como contravenção da razão ordinária, mas como interpretação ou limitação dos rigores e favores da lei. Alcançando as *notitiae* e práticas prudenciais experimentais, a conservação política examina as novas formas de reflexão e as coordena com as regras da prudência política. Sètalla também é um crítico da idéia de Ammirato ao associar a *ragion di Stato* a um novo tipo de *ius*. Já que o florentino afirmava que a *ragion di Stato* era basicamente a derroga da lei comum por razões extraordinárias então ela não podia ser exercida regularmente, não poderia ser circunscrita em um código prescricional que pudesse antever suas aplicações⁵⁸⁵.

Na opinião de Meinecke, a maior parte desses teóricos (Ciro Spontone, Grabriel Zinano, Scipione Ammirato, Frachetta, Bonaventura, Canonhierus, Palazzo, Zuccoli, Sètalla) acabou por limitar demais as tarefas da razão de Estado:

⁵⁸² **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes.** op. cit., p.116-117.

⁵⁸³ Ibid., p. 117.

⁵⁸⁴ Idem.

⁵⁸⁵ **I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà.** op. cit., p. 55.

Cette façon de limiter étroitement les tâches de la *raison d'État*, ce souci anxieux de la sûreté immédiate des potentats et de la forme d'État qu'ils représentent montrent bien le caractère inachevé de l'État et les lacunes de son pouvoir et de son autorité. Le but du bien général, de la «comune felicità», que soulignaient les prédécesseurs de Zuccoli et de Sètalla, est maintenant une formule morale traditionnelle plutôt qu'une tâche concrète et sérieusement envisagée⁵⁸⁶.

Eles voltaram as preocupações da razão de Estado para seus inimigos pessoais, prossegue Meinecke, para as ambições de mentes turbulentas, ministros poderosos, as aspirações de liberdade dos súditos incontidos, o que resultou entre os italianos numa incapacidade de ultrapassar os problemas relativos aos pequenos estados da península, reduzindo as fontes de descontentamento para chamar atenção ao respeito devido aos governantes em oposição ao medo generalizado diante da força brutal das massas⁵⁸⁷. Para esse grupo de pensadores a unidade entre religião e Estado e a intolerância diante das novas confissões eram as condições absolutas de uma boa razão de Estado. Motivos religiosos e interesse político praticamente não se dissociavam. Apesar da debilidade de grande parte dos autores italianos que escreveram tratados específicos sobre a razão de Estado, Meinecke afirma que há entre eles mais originalidade do que entre os autores alemães do século XVI e XVII⁵⁸⁸. A tradição dos estados imperiais, católicos ou protestantes, indicava políticas de força tendentes à inércia e à tranquilidade, enquanto a razão de Estado italiana introduzia novidades sobre a criação de novos direitos, em direção à conquista e a uma nova visão das potencialidades do Estado. Predominantemente, essa noção de razão de Estado como novidade foi adaptada aos territórios germanos através de noções jurídicas, como a concepção do jurista e professor Arnold Clapmarius (1574-1604) de “jus dominationis” concedendo ao soberano o direito de se sobrepor ao “jus comune seu ordinarium” em nome do interesse público. Meinecke anota que o maquiavelismo afrontou ao longo dos séculos a supremacia da religião, da moral e do direito, mas, pelo menos na teoria, suas técnicas foram mantidas ao máximo submissas à moral e à religião, o mesmo não acontecendo com relação ao direito positivo⁵⁸⁹. Essa operação não foi estranha aos autores italianos especialmente em razão da longa tradição do direito romano,

⁵⁸⁶ **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes.** op. cit., p. 117.

⁵⁸⁷ Ibid., p. 118.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 124.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 121.

completamente permeável ao “espírito” da razão de Estado que permitia aos governantes se sobreporem à lei como guardiões do bem público. Mas na Alemanha a adoção do direito romano (século XVI) esteve aliada à invasão das idéias estatistas vindas da Itália e da França, numa conjuntura de centralização do poder ligada ao absolutismo do *Territorialstaat* resultante das experiências da Guerra dos Trinta Anos, cujo ápice foi a ordem de assassinato do generalíssimo Albrecht von Wallenstein por Fernando II – a noite de São Bartolomeu do mundo germânico segundo Meinecke –, aplicação extrema dos princípios da razão de Estado, segundo Meinecke⁵⁹⁰.

A política *à italiana* se fez sentir pelos tratados que, como o *De Arcanis Rerum Publicarum* de Clapmar, convenciam os soberanos germanos das razões para, eventualmente, transgredirem as leis, dentre várias obrigações de prudência política. O livro de Clapmar repercutiu muito bem pela clareza e exposição sistemática com que abordou o direito de soberania de Bodin, as subdivisões da razão de Estado seguindo o modelo aristotélico das formas de governo e a relação entre direito e moral⁵⁹¹. Clapmar evita o modo franco como Maquiavel expõe sua doutrina, verdadeira “flagitia dominationis” em oposição à obediência que o príncipe deve às exigências dos “arcanis rerum publicarum”, seja aplicando os meios necessários para garantir e conservar a forma do Estado (*arcana imperii*), seja para proteger e manter o poder do príncipe (*arcana dominationis*).

Dentre os mais clássicos e destacados por Clapmar estão os mecanismos de “*simulacra imperii*” inspirados em Tácito e amplamente copiados por outros autores como Johannes Corvinus, Settala e Bogislaus P. von Chemnitz, que se apropriaram da noção clapmariana de que cada regime tem sua razão de Estado, e, portanto, seus próprios arcanos. Enquanto na Veneza republicana a aristocracia mantinha seu Doge, cita Meinecke, a Roma imperial não se desfez do Senado, mantendo a aparência de um poder constitucional onde predominava, na realidade, o poder soberano de um só governante⁵⁹². A tradição tacitista onde Clapmar se inspirou teve origem no neo-estoicismo de Justus Lipsius (1547-1606) e seu influente *Politicorum libri sex*, e foi uma maneira de discutir as idéias

⁵⁹⁰ Ibid., p. 123-124.

⁵⁹¹ STOLLEIS, Michael. *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*. op. cit. p. 209.

⁵⁹² L’*idée de la raison d’État dans l’histoire des temps modernes*. op. cit., p. 125.

modernas sobre o poder de Estado sem ter que citar Maquiavel⁵⁹³, e ao mesmo tempo se livrar do humanismo ciceroniano e dos entusiasmos provocados pelas rivalidades religiosas.

Lipsius nasceu católico, em Overijse, mas se tornou inimigo da Contra-Reforma, tendo sido professor em Jena (1572) e em Leiden, durante a Guerra das Províncias contra a Espanha. Morreu em Louvain em 1606, profundamente influenciado pelo estoicismo ao qual dedicou inteiramente seus dois últimos livros (*Manuductio ad Stoicam philosophiam*, e *Physiologia Stoicorum*). Da mesma forma com que sofreu pelas crises da época nas alternâncias entre o catolicismo e as crenças reformadas, Lipsius oscilou entre Cícero e Tácito⁵⁹⁴. No *Politicorum sive Civilis Doctrinae libri sex* ele utiliza Tácito para afirmar que o governo deve ser organizado em torno de apenas uma religião e que as dissensões devem ser controladas pelo fogo e pela espada (Ure, seca)⁵⁹⁵. O primeiro, porém, a escrever um tratado exclusivamente sobre Tácito foi o piemontês *Carolus Paschalius*, em 1581, recomendando o historiador latino para aqueles que quisessem saber como agir diante de adversidades inesperadas e mesmo diante da própria morte. Pasquale conheceu Botero na França, e talvez seja essa a ponte para explicar as 44 referências a Tácito em *Della Ragion di Stato*, tendo sido Botero o primeiro a vincular Maquiavel ao autor dos *Annales*, operação ignorada por Bodin e Gentillet, e aprofundada por Ammirato. Lipsius fazia tanto sucesso

⁵⁹³ “Authors also began to recognize the usefulness of Machiavellianism. In line with Italian authors on reason of state, Arnold Clapmar (1574-1604) developed in Altdorf a systematic, practical Arcana Imperii doctrine. This teaching touches on the difference between a ratio status [reason of state] genuina and a ratio status spuria. It belonged to the tradition that looked to Tacitus, a tradition which began with the neo-Stoicism of Justus Lipsius' *Politicorum Libri Sex* (1589), and lasted into the eighteenth century. For Tacitus permitted writers to propagate modern ideas of state power without having to name the actual prophet of such ideas, the outlawed Florentine.” In: WEBER, Wolfgang. **What a Good Ruler Should Not Do - Theoretical Limits of Royal Power in European theories of absolutism 1500-1700**. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 4. (Winter, 1995), pp. 897-915. p. 900.

⁵⁹⁴ “He was first known not only as a Ciceronian scholar but also as a supreme Ciceronian stylist. In later years he recalled his youthful enthusiasm and continuing, if modified, affection for Cicero in a piece of Latin that is almost a parody of the Tacitean mode: “Ciceronem amo. Olim etiam imitatus sum: alius mihi sensus nunc viro. Asianae dapes non ad meum gustum, Atticae dapes.” But, if Lipsius altered his estimate of Cicero's style, he remained consistent in his belief that Cicero's principal merit in politics was the advocacy of prudence. This was the virtue he commended when dedicating his first lectures on Cicero to Cardinal Granvelle before setting out for Rome in 1567.” In Rome he met Muret and began his career of Tacitean scholarship, in which the concept of prudence developed into a kind of short-hand for political necessity, guarded by the moral reservations of the individual.” SALMON, J. H. M. **Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France**. *The American Historical Review*, Vol. 85, No. 2. (Apr., 1980), pp. 307-331. p. 323.

⁵⁹⁵ Sobre a manipulação dos escritos de Tácito por Lipsius e a forma como dominou a divulgação da obra e pensamento do notável historiador romano cf. BRINK, C. O. **Justus Lipsius and the Text of Tacitus**. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 41, Parts 1 and 2. (1951), pp. 32-51.

com a difusão do modelo “revelador” tacitista de pensar a política que Pasquale rebatizou seu livro para *Gnomae seu axiomata politica ex Tacito*⁵⁹⁶. Mas talvez tenha sido Montaigne o mais enfático dos autores da segunda metade do século XVI a investir na mudança radical de atitude moral contra a retórica humanista, numa associação apontada por Richard Tuck entre o ceticismo pirroniano e o estoicismo do pensador francês⁵⁹⁷. Tanto Montaigne quanto Lipsius admitiram, estoicamente, ser um dever do cidadão seguir a religião estabelecida pela lei, e que a falta de uniformidade religiosa era um convite ao conflito⁵⁹⁸. E da mesma forma e intensidade com que Lipsius deixou claro no quarto livro do *Politicorum* o fato de que o governante deve abrir mão do honesto quando for necessário (apenas para preservar o poder, nunca para expandi-lo), Montaigne dedicou ao assunto o ensaio “Do útil e do honesto”, numa clara associação com os princípios da razão de Estado.

Le Prince, quand une urgente circonstance, et quelque impetueux et inopiné accident, du besoing de son estat, luy fait gauchir sa parolle et sa foy, ou autrement le jette hors de son devoir ordinaire, doibt attribuer cette necessité, à un coup de la verge divine : Vice n'est-ce pas, car il a quitté sa raison, à une plus universelle et puissante raison : mais certes c'est malheur. De maniere qu'à quelqu'un qui me demandoit : Quel remede ? nul remede, fis-je, s'il fut veritablement gehenné entre ces deux extremes (sed videat ne quærat latebra perjurio) il le falloit faire : mais s'il le fit, sans regret, s'il ne luy greva de le faire, c'est signe que sa conscience est en mauvais termes. Quand il s'en trouveroit quelqu'un de si tendre conscience, à qui nulle guarison ne semblast digne d'un si poissant remede, je ne l'en estimeroy pas moins. Il ne se sçauroit perdre plus excusablement et decemment. Nous ne pouvons pas tout. Ainsi comme ainsi nous faut-il souvent, comme à la derniere ancre, remettre la protection de nostre vaisseau à la pure conduite du ciel. A quelle plus juste necessité se reserve il? Que luy est-il moins possible à faire que ce qu'il ne peut faire, qu'aux despens de sa foy et de son honneur ? choses, qui à l'aventure luy doivent estre plus cheres que son propre salut, et que le salut de son peuple Quand les bras croisez il appellera Dieu simplement à son aide, n'aura-il pas à esperer, que la divine bonté n'est pour refuser la faveur de sa main extraordinaire à une main pure et juste ? Ce sont dangereux exemples, rares, et maladfives exceptions, à nos regles naturelles : il y faut ceder, mais avec grande moderation et circonspection. Aucune utilité privee, n'est digne pour laquelle nous faisons cest effort à nostre

⁵⁹⁶ Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France. op. cit., p. 326.

⁵⁹⁷ TUCK, Richard. *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 49.

⁵⁹⁸ Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France. op. cit., p. 327.

conscience : la publique bien, lors qu'elle est et tres-apparente, et tres-importante⁵⁹⁹.

Ambos se apoiaram no ceticismo com relação à moral ciceroniana e aristotélica, e reconheceram que, contra a força da ciência a única base segura para a conduta humana era a aceitação da força do auto-interesse e da autopreservação⁶⁰⁰. O homem só poderia preservar a si mesmo, insiste Tuck, através de uma espécie de “horticultura emocional”, na qual certas paixões são permitidas e outras mantidas sob firme controle, o mesmo valendo para a política. Ainda acompanhando o raciocínio de Tuck sobre Montaigne e Lipsius, o poder do príncipe deveria estar assentado numa avaliação crítica realista da natureza da coerção, e, em particular, na combinação de braços e dinheiro, o que poderia ser garantido por um amplo e bem organizado Estado. Ceticismo, tacitismo e estoicismo se combinariam numa estranha associação em que os dois pensadores dividiram suas agruras no caos das guerras de religião do século XVI. Essa atmosfera conturbada deu origem ao mesmo tempo a uma profunda convicção de impotência do indivíduo e uma devoção a mecanismos de controle da instabilidade que investiam sobre essa impotência, amplificando-a por meio da coerção soberana. São as ilusões da política a produzir o ambiente propício para a atração pelos estóicos e, ao mesmo tempo, por Tácito – progressão que Peter Burke sugere seguir

⁵⁹⁹ MONTAIGNE, Michel. **De l'utile e de l'honneste**. In: Essais. Livre 3, Chapitre I, Édition de 1595 [Texte des Essais d'après l'édition posthume de 1595 publiée par Marie de Gournay]. Disponível em <http://www.bribes.org/trismegiste/montable.htm>; acessado em 19 de setembro de 2008. O site é uma iniciativa de um grupo de pesquisa internacional chamado *Montaigne Studies*, baseado na Universidade de Chicago. Afirma Montaigne: Contra a tese de que Montaigne declaradamente se opõe à honestidade em nome da prudência numa associação com os valores da *ragion di Stato*, aos moldes do que defende Skinner, Tuck, Burke e muitos outros, cf.: COLLINS, Robert J. **Montaigne's Rejection of Reason of State in 'De l'Utile et de l'honneste'**. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 23, No. 1. (Spring, 1992), pp. 71-94. Collins elabora uma crítica pretensamente minuciosa cujo enfoque principal é uma reconstituição analítica de um certo sentido moralista do ensaio cujas traduções teriam colocado a perder. “Although this does not seems to be an approbation of placing prudence before honesty, it can certainly be seen as a resigned acceptance of the force of necessity in certain circumstances, with appropriate caveats that undertaking any action that is morally reprehensible must be accompanied with remorse: as Florio puts it, such necessity should be attributed to “a lash of God's rod.” Unfortunately, such a reading may suffer from being displaced from the context of the essay, which, as stated earlier, contains subtleties and complexities that cannot be adequately appreciated from this type of excision.” p. 77. O ensaio “De l'art de conferer” (Livro III) pode ajudar a demonstrar a vinculação que Montaigne assume com Tácito e a função de preservação do bem público, especialmente nos tempos difíceis que vive a sua França: Son service est plus propre à un estat trouble et malade, comme est le nostre present.

⁶⁰⁰ TUCK, Richard. **Philosophy and government, 1572-1651**. op. cit. p. 59.

numa linha direta até a *raison d'État*⁶⁰¹. Os estóicos modernos atingidos pelo esfacelamento da Europa diante do caos político-confessional vivido no século XVI defendiam a liberdade, mas como um bem mais interior do que exterior, aos moldes dos antigos que testemunharam a tragédia da queda da República romana sem conseguir opor qualquer resistência considerável. Apesar da aposta na liberdade, nem todos os estóicos eram republicanos, e o próprio Lipsius se revelou um monarquista resignado. Essa, aliás, a grande aliança entre o estoicismo e a *raison d'État*, a ligação entre a resignação e a violência⁶⁰². Burke não afirma que se pode chegar a uma teoria política tipicamente estóica no século XVI e XVII, mas lembra que o pensamento cético/estóico da época não deixa de ter consequências para a política, numa postura muito próxima do relativismo ou do pragmatismo contemporâneo, similar ao que teria repercutido em Gabriel Naudé no século XVII, inspirado em Lipsius, Sêneca, Charron e Montaigne⁶⁰³. Enquanto a *raison d'État* e o tacitismo ofereciam aos governantes os conselhos para lidar com situações extraordinárias, o estoicismo ensinava os cidadãos privados como sobreviver e superar as calamidades absurdas por que passavam. O ceticismo cumpria sua função ao propiciar uma reação contra os apelos conflituosos à legitimidade política. Apesar disso, Burke lembra que existiam divergências quase insuperáveis entre estas correntes de pensamento, que viriam a marcar as lutas futuras do século XVII e XVIII. Os estóicos acreditavam na lei natural, e seus pontos de vista antecipavam, de certo modo, as teorias contratualistas modernas, enquanto os cétricos “minavam” essa idéia, e os teóricos da *raison d'État* simplesmente repeliram-na⁶⁰⁴.

Apesar da tendência ao endurecimento do poder soberano, um estranho caso de utilização do tema da razão de Estado como forma de análise das estruturas políticas do Estado para fins anti-absolutistas foi Bogislaus Chemnitz (1605-1678). Historiador da corte sueca durante os conflitos com o Império, ele publicou sob o pseudônimo de Hippolithus a Lápide um texto intitulado *Dissertatio De Ratione Status In Imperio nostro Romano-Germanico* onde ataca o imperador Fernando II, demonstrando que a *ratio status* do

⁶⁰¹ BURKE, Peter. **Tacitism, skepticism and reason of state**. In: BURNS, J.H. [edited by] **The Cambridge history of political thought, 1450-1700**; with the assistance of Mark Goldie. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

⁶⁰² Ibid., p. 491.

⁶⁰³ Ibid., p. 494.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 498.

Império não era a de uma monarquia (apropriada pelos Habusburgo), mas de uma aristocracia (argumento já utilizado por Bodin), e que suas atividades políticas não poderiam implicar a destruição dos membros que a compunham. As conseqüências dessa acusação que não partiu apenas de Chemnitz eram drásticas: se a Alemanha não fosse uma verdadeira monarquia, dificilmente poderia sustentar que fosse a herdeira do Império Romano, *the last of four universal monarchies prophesied by Daniel in the Old Testament. The status of the Holy Roman Empire as the most eminent of the European monarchies was therefore in danger*⁶⁰⁵. Não que Chemnitz fosse um ardoroso defensor da liberdade sem freios, se inclinando com firmeza para a defesa dos interesses públicos sobre os interesses privados com o predomínio dos soberanos absolutos no desejável controle aristocrático da Dieta Imperial.

A soma dessas dificuldades em conciliar o realismo cru de Maquiavel e uma compreensão mais pragmática do momento histórico fez os autores germanos da razão de Estado oscilarem numa postura que Meinecke chama de dualista, tentando conciliar o realismo das leis da razão de Estado com uma concepção idealista do Estado em harmonia com o direito divino e natural⁶⁰⁶. Lentamente, os autores alemães – ainda de acordo com a visão de Meinecke – foram descentralizando a influência da religião sem jamais postular um Estado completamente laico, acentuando, contudo, a importância progressiva que os assuntos estatais exigiam dos governantes. A unidade religiosa era desejável, mas, sobretudo, por motivos políticos, e aos poucos certo grau de tolerância confessional foi sendo permitido graças à busca pela estabilidade política que respondia, ao final da Guerra dos Trinta Anos, às demandas materiais da vida pública alemã. A orientação em direção aos problemas concretos do governo pode ser encontrada nas obras dos teóricos católicos Adam Contzen (1571-1635), Herman Conring (1606-1681) e Johan Franz Buddaeus (1667-1729), mas sem obstar um crescimento gradual pelo interesse teórico do contexto político cuja compreensão da lei natural por Hugo Grotius (1583-1645) é um grande exemplo.

A importância crescente da economia para o sustento da vida se fez sentir também no embate com os interesses religiosos que propiciaram ao pensamento político francês do século XVII uma alteração considerável que Etienne Thuau analisa nas reações a

⁶⁰⁵ ASCH, Ronald. **The thirty years war - The Holy Roman Empire and Europe, 1618-48**. USA: Palgrave, 1997. p. 19.

⁶⁰⁶ **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes**. op. cit., p. 130.

Maquiavel, Tácito e o conjunto de idéias políticas representadas pela *raison d'État* no livro extenso e bastante documentado *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Tácito era visto entre os autores franceses como um revelador, autoritário e especialista nos “secrets de la domination”, intimamente ligado a Maquiavel nos processos da razão de Estado⁶⁰⁷. Para os autores do século XVII ele foi um estímulo à reflexão política e sua obra se destacava como um manual para os homens do governo. Em seu próprio tempo (viveu entre 56 e 117 d. C.) foi senador e grande historiador do império romano. Suas obras principais, os *Annales* e as *Histórias*, exploram a história romana da morte de Augusto à morte de Domiciano em 96 d. C., concentrando-se nos reinados de Tibério, Cláudio e Nero, e no ano dos quatro imperadores, 69 d. C, quando Galba, Oto, Vitelius e Vespasiano disputaram o poder deixado pelo suicídio de Nero.

As pressões materiais e a necessidade de fortalecer as estruturas estatais aos poucos convencem os franceses, que chegam a cristianizar o tacitismo ou apelar ao princípio da dualidade moral para justificar os atos anti-cristãos dos homens de Estado (Cerizier, Achille de Harlay, Amelot de la Houssaye)⁶⁰⁸. Tácito respondia bem aos anseios pelo desvelamento dos segredos do Estado e reforçava a crença quase comum explorada por Cerizier no *Tacite français* de 1648 de que apenas os motivos religiosos não devem conduzir o Estado à guerra, num movimento progressivo de secularização dos interesses estatais⁶⁰⁹. Amelot de la Houssaye insistia sobre a clarividência do historiador latino para revelar os segredos da dominação. Em Tácito, os *politiques se son étudiés a pénétrer les mystères et les secrets de l'art de gouverner dont il est le maître et l'oracle universel depuis 1500 ans*⁶¹⁰. Com Amelot de la Houssaye, Maquiavel e Tácito estão reunidos num ponto capital: *dans les circonstances critiques, les Princes doivent tout mettre en œuvre pour sauver l'État*⁶¹¹.

Eloigné du Tacite historique, le Tacite du XVII^e siècle se rapproche forte de Machiavel. En effet les hommes du XVII^e siècle tendent à modeler

⁶⁰⁷ THUAU, Éthienne. **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit. p. 33.

⁶⁰⁸ Ibid. p. 38. Amelot de La Houssaye défend et célèbre Tibère, le modèle des princes. Cet empereur, observe-t-il, a été bien décrié. Néanmoins les dix premières années de son règne font voir un excellent prince. Comme A. de Harlay, Amelot blanchit Tibère avec le principe de deux morales: « ... il n'en est pas des Prince comme des particuliers. Ceux-ci ne sauraient se faire estimer que par les vertus morales, parce qu'il n'y a que ces vertus-là qui soient à leur usage: au lieu que c'est par les vertus civiles et politiques, où consiste l'art de gouverner, qu'il faut juger du vrai mérite des Princes ». p. 43.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 43.

⁶¹⁰ Idem.

⁶¹¹ Idem.

l'auteur des Annales sur celui du Prince et la subtilité qu'ils lui prêtent est proprement «florentine». Tous deux techniciens du pouvoir absolu, spécialistes des secrets de la domination, ces écrivains païens semblent appartenir à la même famille d'esprits. D'ailleurs ils sont souvent rapprochés dans les éloges ou les blâmes et sont regardés comme les inspireurs de la politique étatiste⁶¹².

Para Thuau, sem arriscar uma teoria geral do tacitismo no século XVII, pode-se afirmar que Tácito tende a ser reconhecido como um apologista da monarquia absolutista. Para homens como Naudé, Machon, Priezac e A. de la Houssaye o autor dos *Annales* é seguramente um estatista e um teórico da razão de Estado⁶¹³. Uma associação que imediatamente vinculou Tácito a Richelieu e as estratégias de propaganda das ações do cardeal à frente das relações estrangeiras de Luís XIII: *Le cardinal de Richelieu lisait et pratiquait fort Tacite: aussi était-il un terrible homme*⁶¹⁴. Apesar da enorme recepção positiva de Tácito na França a oposição ao historiador romano esteve carregada de uma repressão antiga, viciada pela fama do nome de Maquiavel. À medida que Tácito servia aos propósitos absolutistas as lembranças da política florentina acirravam os ânimos. O tacitismo era sinônimo tanto de maquiavelismo quanto de anti-maquiavelismo, caracterizado pela tentativa de conciliar política e moral. Tácito era propagado como uma postura moralista frente ao poder tomado como razão de Estado, permitindo esconder a adesão às doutrinas de Maquiavel, evitando, com os Anais, a citação às obras do florentino. Também é uma forma de evitar, na Itália, a inquisição e continuar a divulgação das idéias maquiavelianas. Na análise de Franco Barcia, Maquiavel pôde continuar sua carreira na Europa através de Tácito⁶¹⁵. O anti-maquiavelismo de Ammirato, p.ex., se limitou a substituir o nome de Maquiavel em algumas passagens, mas seus comentários são, em alguns trechos, uma transposição dos temas e conclusões de *Il Principe*, nas páginas e nas personagens de Tácito⁶¹⁶. Apesar disso, o tacitismo teve características próprias nas quais

⁶¹² Ibid., p. 53.

⁶¹³ Ibid., p. 44.

⁶¹⁴ Frase do “republicano” Guy Patin, citada por Thuau. Idem.

⁶¹⁵ BARCIA, Franco. **Tacito e tacitismi in Italia tra Cinquecento e Seicento**. In: SUPPA, Silvio. **Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 3. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2003. pp. 43-58. p. 52.

⁶¹⁶ Barcia cita uma passagem de Ammirato para a exemplificar: “entrando per quelle vie, che altri prima di me calpestò il quale fece discorsi sopra autore che scrisse di repubbliche erommi posto a scrivere sopra uno il quale abbia trattato di principi”. Ibid., p. 52. Sobre a interpretação de Tácito por Ammirato, cf. no mesmo volume PROTO, Mario. **Il tacitismo di Scipione Ammirato**. pp. 67-92.

se mesclaram, *similitudo temporum*, o maquiavelismo, o anti-maquiavelismo, a *ragion di Stato*, as reações à Contra-reforma e as vigorosas reações desta. Para a consolidação de Tácito, Boccalini afirmou que os *Annales* revelavam pelos menos três elementos importantes para a *ragion di Stato* e a formação do Estado moderno: a técnica da arte de governo necessária aos príncipes, a busca pelos movimentos psicológicos na base da ação política e o conceito de *arcana imperii*, graças ao qual a teoria da *ragion di Stato* encontra um suporte profundo e definitivo⁶¹⁷.

Os adversários de Tácito eram na maioria, reforça Thuau, os autores cristãos. Embora alguns autores como Juan de Mariana recomendassem a leitura de Tácito para a formação de um bom príncipe, por ser bom observador da arte e dos problemas do governo, opiniões contrárias eram muito mais freqüentes por parte dos “politiques chrétiens” que, como Mugnier, não toleravam o historiador de “Tibério, o pai dos ateus”. Ainda assim, Molinier conseguiu separar um Tácito moralista – aquele que pugna pela duração do império com base no respeito à justiça praticada pelo povo-rei – de outro, realista e maquiavelista. Não raro, alguns teólogos discutindo política inclinavam-se progressivamente, forçados pelo contexto de crise, para uma tarefa comum aos primeiros contra-reformistas reagindo à *ragion di Stato* no século XVI, ou seja, a adaptação de suas máximas aos interesses da Igreja. A forma mais simples de fazê-lo é utilizar os elementos da razão de Estado para justificar os excessos cometidos em nome da expansão da fé ou da sua proteção. Na obra de Tácito um desses exemplos explorados por intérpretes católicos foram as passagens da destruição de Jerusalém pelos romanos comandados por Tito enquanto seu pai lutava para tomar o império das mãos de Vitellius.

A conjunção Maquiavel-Tácito foi de fundamental importância para o pensamento estatista na França de Luís XIII. As obras de Tácito e Maquiavel surgem como complementares. Segundo Thuau, o autor de *Il Principe* deixou a curiosidade dos estatistas franceses insatisfeita por não ter estudado o império romano e é o historiador dos romanos, convenientemente interpretado, que permite cobrir essa lacuna. *Leurs deux œuvres rendaient possible une étude complète de l'État*⁶¹⁸.

⁶¹⁷ Ibid., p. 58. Citado por Barcia. Cf. também, no mesmo volume, sobre a associação entre Tácito e a *ragion di Stato* feita por Boccalini, TIRRI, Assunta. **II Tacito di Boccalini, tra i Ragguali e i Commentari a Cornelio Tacito.**

⁶¹⁸ Ibid., p. 54.

Na esteira da influência do maquiavelismo a avalanche de panfletos que registraram os calorosos debates durante os conflitos político-religiosos na França no século XVI e XVII esteve longe de ignorar ou de aceitar como imoral o novo princípio de governo segundo as diretrizes da razão de Estado. Muitos escritores assumem a razão de Estado e a justificam, seja aceitando a negação da moral em nome do interesse geral, seja vendo nela um princípio político positivo⁶¹⁹. O contexto é marcado pela cristalização da palavra “État”, permitindo à autoridade secular a criação de um símbolo revestido de uma personalidade abstrata e que se pode opor à Igreja, o *règne de ce Dieu mortel*. “Deus mortal” cuja defesa o cardeal de Richelieu parece ter assumido acima de qualquer outro objetivo⁶²⁰.

En politique, l'apparition de mots clefs et de symboles va généralement de pair avec l'ascension de forces nouvelles. Le mot d'État, qui s'est cristallisé aux XVI^e et XVII^e siècle, marque particulièrement l'époque de Richelieu. Il permit à l'autorité séculière, désireuse de s'assurer un pouvoir absolu et souverain, de créer un symbole revêtu d'une personnalité abstraite et qu'elle peut opposer à l'Église⁶²¹.

A carreira do escândalo da *raison d'État* na França resume a nova ordem em mutação às vésperas da Guerra dos Trinta Anos, sendo a maioria dos escritores políticos a favor do cardeal e sem condições de um afastamento da realidade que lhes propiciasse as condições para elaborar um pensamento sistemático sobre os negócios do Estado, aos moldes de Thomas Hobbes. Por isso, argumenta Thuau, o estatismo à época de Luis XIII não é uma doutrina política, mas uma espécie de vontade de ação, onde o Estado de Richelieu não é um conjunto de conceitos, mas uma *entreprise nationale de paix et de guerre*⁶²².

Para coordenar esse suntuoso empreendimento era necessário organizar a relação entre as crenças pessoais e a autoridade política, o que Richelieu fez com perfeição e eficácia, manipulando o princípio “gouverner c'est faire croire”, num esforço de

⁶¹⁹ **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu.** op. cit. p. 166.

⁶²⁰ Joseph Bergin, autor de *Cardinal Richelieu – power and the pursuit of wealth* e David Parrot, autor de *Richelieu, the Grands and the french army*, defendem uma visão menos estatalmente altruísta de Richelieu, que enriqueceu muito às custas do Estado e que em vez de sacrificar seus interesses pessoais por algum princípio abstrato, antes se preocupava em inscrever seu nome entre os grandes nobres da França, aumentando sua rede de clientes, poder e fortuna pessoal. Citado em **The thirty years war - The Holy Roman Empire and Europe, 1618-48.** op. cit., p. 119.

⁶²¹ **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu.** op. cit. p. 166.

⁶²² *Ibid.*, p. 168.

propaganda política do qual participava ativamente⁶²³. Se Richelieu estava disposto a subordinar a religião aos assuntos de Estado, seguramente não podia fazê-lo abrindo mão completamente da influência que a religião tinha no próprio significado de poder na primeira metade do século XVII. Os escritores franceses em volta dele compreenderam rápido essa complexa simbiose e sua função essencial na produção da obediência e educação cívica do povo. A crença como elemento da autoridade exigia que não se deixasse os homens ao abandono social de si mesmos, como acreditava Pascal, propondo os autores franceses do período se apropriarem da tarefa de defendê-los contra si mesmos e de *tourner sa faiblesse au profit de l'État*.

Comment pourraient-ils méconnaître l'importance de la guerre spirituelle qui les fait exister? De même que la guerre des armes contribue à renforcer la noblesse d'épée, de même la guerre des propagandes a pour effet de développer une certaine aristocratie de la plume. Les clercs s'imposent parce qu'ils savent employer la puissance de la parole, et aussi ses pièges⁶²⁴.

A contribuição técnica da experiência religiosa para o equilíbrio do interior do país exigiu inovações antes inconcebíveis em direção à utilização da religião para fins políticos no exterior que Richelieu conduziu com absoluta originalidade, diante de um panorama de caos iminente. O atraso nos conflitos religiosos em larga escala promovido pela Paz de Augsburgo finalmente se rompeu quando a eleição do católico fervoroso Fernando II para o trono do Sacro Império colocou a Boêmia em crise pelas restrições impostas às antigas liberdades protestantes no principado. A série de conflitos dentro do Império se alastrou numa onda de choques sucessivos que os historiadores resumem numa grande guerra, geralmente dividida entre o período Palatino-Boêmio (1618-1623/4), Dinamarquês (1624/5-1629), Sueco (1630-1635), e Francês (1635-1648), tendo a guerra entre a França e a Espanha se estendido até 1659 quando o Tratado dos Pireneus colocou fim aos combates.

⁶²³ Cf: RICHELIEU, Armand Jean Du Plessis (1585-1642 ; cardinal duc de). **Mémoires du cardinal de Richelieu**. Sur le règne de Louis XIII, depuis 1610 jusqu'à 1638 / [publ.] par MM. Michaud,... et Poujoulat. Paris : Ed. du commentaire analytique du Code civil, 1837-1838 ; e RICHELIEU, Armand Jean Du Plessis (1585-1642 ; cardinal duc de). **Testament politique**. Num. BNF de l'éd. de, Caen: Centre de philosophie politique et juridique, 1985. Bibliothèque de philosophie politique et juridique. Textes et documents, ISSN 0758-0428. Fac-sim. de l'éd. de, Amsterdam : H. Desbordes, 1689.

⁶²⁴ **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit. p. 169.

Dentre as maiores lacunas de Augsburg estava a intolerância ao calvinismo e complicados problemas que pareciam insolúveis em relação a territórios confessionalmente mistos.

Príncipes alemães se viam forçados a governar escolhendo ora apoiar em segredo a maioria de determinada confissão, ora conduzindo os assuntos políticos de forma não confessional. O que parecia impossível, porque o crescimento das funções estatais não podia negligenciar os compromissos confessionais e as responsabilidades a favor da igreja de seus territórios, ao mesmo tempo em que o sectarismo influenciava pesadamente – e negativamente – a economia local⁶²⁵. Mais do que isso, não havia nenhum sentido em considerar o secularismo nos principados onde os governos eram eclesiásticos, especialmente naqueles que eram Eleitores do Império, casos de Mainz, Colônia e Trier. O quadro ficou bem pior quando dois dos Eleitores – Brandemburgo e Palatino – em 1613 tornaram-se calvinistas. A reação de Fernando II aos protestantes da Boêmia não deixa de ter sentido diante do desarranjo político vivido pelo Império no início do século XVII. Os embates contra as tropas da União Evangélica teriam sido o bastante para uma vitória triunfante de Fernando, se os interesses da Suécia e da Holanda em luta contra a Espanha desde a metade do século anterior não tivessem recebido o apoio da França. Até 1635 Richelieu sustentou uma guerra indireta financiando protestantes da Suécia, de principados germanos, e os rebeldes na Holanda, com o objetivo explícito de impedir a hegemonia espanhola no continente, revigorada pelas estratégias da Contra-Reforma.

Com os episódios da guerra pela Sucessão Mantuana (1628-1631) Richelieu havia ficado relutante em partir para uma guerra direta contra a Espanha, muito mais forte em campo aberto, a menos que conseguisse uma significativa superioridade numérica e recursos que exigiriam alianças com os protestantes inimigos do Império⁶²⁶. Desde Mântua o chanceler espanhol Conde-Duque Olivares⁶²⁷ tinha planos para um ataque preventivo

⁶²⁵ “Of the areas with which the prince concerned himself, religion proved to be the most troublesome, first because the religious definition of the goals of the post-Reformation was inevitably a confessional issue, and second because the advance of state power made the relation of state and church a permanent problem. Most theorists favored confessional unity, and the subjection of the church to the state. Accordingly, the prince was to avoid not only all actions damaging to Christian faith in general, but also (where confessional unity existed) to the specific confession of his territory. Yet he was also not allowed to neglect his political responsibilities in favor of the church and its officials. These premises inevitably give rise to conflicts, which most theorists of the three confessions tried to resolve by developing various distinctions to describe the relationship of church and state”. **What a Good Ruler Should Not Do**. op. cit., p. 905.

⁶²⁶ ASCH, Ronald. **The thirty years war - The Holy Roman Empire and Europe, 1618-48**. op. cit. p. 119.

⁶²⁷ Don Gaspar de Guzmán y Pimentel, Conde de Olivares e Duque de Sanlúcar la Mayor. Manter os dois títulos foi uma deferência de Felipe IV ao assessor predileto. Sobre as origens da desconfiança de Olivares

contra a França, idéia que, por sua vez, Richelieu não desconsiderava, até as guarnições francesas serem atacadas em Triers, em 1635. Como cada um dos países forjou suas alianças demonstra claramente as diferenças com que os dois Estados tratavam os interesses políticos. Desde a década de 1620 a França auxiliava os rebeldes holandeses e os protestantes alemães contra a unificação católica dos “estates” germanos – sob a condição de que estes não ajudassem os huguenotes franceses – recebendo, por sua vez, intensa ajuda cuja complexa operação para bloquear o Val Telline em 1624 foi um dos maiores exemplos⁶²⁸. Por outro lado, quando Olivares sugeriu auxiliar os protestantes franceses a fim de solapar o Estado francês Felipe IV não aceitou. Além disso, os Habsburgo não só não concordaram com as tentativas de Wallenstein de negociar com os hereges e de estabelecer a paz em 1633, como o mataram com receio do poder e respeito que havia acumulado na defesa do Império. Os interesses da Espanha foram sacrificados aos interesses e às convicções sectárias dos governantes da dinastia habsburga. A despeito da aparência de vitória após a batalha de Nördlingen, quando a Paz de Praga assinalou a trégua na guerra civil alemã, a entrada da França na guerra com seus aliados foi terminal para o destino da Espanha e das tropas imperiais⁶²⁹.

A França e a Espanha estavam mergulhadas num caos financeiro no começo da terceira década do século XVII. O conflito com os holandeses esgotavam os cofres espanhóis e há muito os franceses não conseguiam o equilíbrio interno necessário para reorganizar o Estado.

A revolta dos católicos espanhóis diante das alianças de Richelieu ficou registrada nos ataques desferidos contra o ministro de Luis XIII nos textos que os autores franceses, aliados do cardeal, tratavam de rechaçar. Intérpretes imediatos do conflito, alguns desses autores estavam analisando e ao mesmo tempo reforçando o arsenal de técnicas que seriam

quanto a Richelieu: STRADLING, R. A. **Olivares and the Origins of the Franco-Spanish War, 1627-1635**. The English Historical Review, Vol. 101, No. 398. (Jan., 1986), pp. 68-94. Cf. também: STRADLING, R. A. **Prelude to Disaster; the Precipitation of the War of the Mantuan Succession, 1627-29**. The Historical Journal, Vol. 33, No. 4. (Dec., 1990), pp. 769-785.

⁶²⁸ A aliança de Richelieu nessa operação entre junho e julho de 1624 incluiu um tratado com as Províncias Unidas (Holanda), aliança com a Inglaterra, Suécia, Dinamarca, Sabóia e Veneza. Em outubro a aliança ganha a adesão do Eleitor de Brandemburgo. Cf. WEDGWOOD, C. V. **The thirty years war**. New York: New York Review Books, 2005. pp. 189-191.

⁶²⁹ HAY DU CHASTELET, Paul (1592-1636). **Discours au Roy touchant les libelles faits contre le gouvernement de son Estat**. Num. BNF de l'éd. de, [S.l.] : [s.n.], 1631. in-8. FRBNF37306270, 1999.

a base das relações de poder dos novos tempos, caso do panfleto *Le catholique d'État*⁶³⁰, escrito para responder a outros dois textos ultramontanos que atacavam Richelieu, *Mystères politiques* e *L'Avertissement*, e reclamavam sobre a negligência com que a causa da religião era tratada na França em sua política estrangeira. O *Le Catholique d'État* rebate as críticas à relação entre ser católico e *politique*, e faz apologia do governante francês que sabe cuidar do Estado e da religião. Seu grande paradoxo é fundar o absolutismo político sobre uma concepção autoritária da religião, separando-a por fim da política. *Il ne rapproche le pouvoir de Dieu que pour mieux assurer son indépendance*⁶³¹. Afinal, o que estava acontecendo na Alemanha era *une guerre et une querelle d'État*, e, como a política tem suas próprias leis, cabia ao rei tomar suas decisões sem obedecer a qualquer limite.

Entre as principais conseqüências da guerra que devastou grande parte da Europa estiveram a progressiva exclusão da Espanha do centro das maiores decisões européias, o enfraquecimento do Sacro Império e a consagração do princípio de autodeterminação dos Estados em torno da figura jurídico-política da soberania⁶³². Os principais acordos de paz foram assinados em 24 de outubro de 1648 nas cidades de Osnabrück (Instrumentum Pacis Osnabrugensis), entre a Suécia e o Império⁶³³, e de Münster (Instrumentum Pacis

⁶³⁰ FERRIER, Jérémie. *Le Catholique d'Etat* [ou Discours politique des alliances du Roy tres-Chrestien contre les calomnies des ennemis de son Etat]. Paris : chez Joseph Bouillerot, 1625. Thuau lembra haver certa discórdia contra a tese de que Jérémie Ferrier seja mesmo o autor do *Le Catholique d'Etat*. Cf.: **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit. Nota à p. 182.

⁶³¹ **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit. p. 191. « En rejetant les arguments religieux de la propagande espagnole et en soulignant la séparation de la politique et de la morale, le Catholique d'Etat replace le conflit de la France et de l'Espagne sous son véritable jour : celui de l'affrontement de deux intérêts nationaux ».

⁶³² Há muito que perscrutar sobre a propalada autoridade dos tratados de Vestfália em ter consagrado ou mesmo imposto em plano internacional o princípio da soberania. Nem a França, nem a Espanha precisaram dos tratados para impor sua autonomia. A palavra “Estados” usada na frase que remete a esta nota deve ser compreendida mais em relação à autonomia dos principados que elegiam o Imperador e dos pequenos reinos que se tornavam independentes, do que em relação à Espanha, França e Suécia, p. ex. A expressão “direitos de soberania” aparece poucas vezes nos tratados (IPO, XII, 8; IPM, 70, 72, 74, 78, 87, 96, 109), quase sempre se referindo às menores personagens da guerra, ou a novas possessões francesas, o que indica que tais direitos já eram parte das relações diplomáticas há algum tempo, e estavam sendo estendidos com os resultados do conflito. Além disso, tais direitos sempre aparecem em conjunto com outros que refletem alguns dos aspectos que seriam incorporados à soberania, mais tarde, em expressões como: os direitos de domínio supremo (direct Lordship), jurisdição, privilégios e “qualquer outro direito de domínio”. Em alguns parágrafos, as traduções divergem sobre como se referir à soberania. Como exemplo, no parágrafo 53 do IPM, em francês, onde se lê “droits de souveraineté”, pode-se ler, em espanhol, “direitos de superioridade”.

⁶³³ [SCHEIDT, Johann Friedrich]: *Traité systématique touchant La Connoissance de L'État Du Saint Empire Romain De La Nation Allemande, ou Le Droit Public De Cet Empire, tiré Des Loix Fundamentales De La Jurisprudence Politique [et] des Auteurs Les Plus Célèbres Et Les Plus Désintéressés*. Tome quatrième. Hannover : Moringisches Waisenhaus 1759, 151-299, Corrigenda : 487f (diese sind hier stillschweigend übernommen). (BNF Paris: M 14705). In: Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648. Texte

Monasteriensis), entre a França e o Império⁶³⁴, que somados ao tratado de paz firmado em janeiro pela Espanha compõem a Paz de Vestfália. O fortalecimento da França foi seguido pela diminuição do papel confessional nos assuntos externos do Estado e de uma visão cada vez mais secular das relações entre os novos e consolidados atores políticos. Entre as inovações estatais do pós-guerra crescia a certeza de que exércitos permanentes e bem treinados como o de Gustavo Adolfo eram imprescindíveis. O tamanho dos exércitos exigia uma burocracia centralizada e regular, que não funcionasse apenas durante as crises, e, em especial, houve grandes mudanças no que dizia respeito ao sistema de tributação, que causava graves insatisfações populares com as extorsões a cada iminência de conflito. As representações diplomáticas no exterior cresceram, assim como as políticas estatais para a promoção do comércio e da prosperidade econômica. Apesar disso, os exércitos ainda contariam com alto número de mercenários por algum tempo, e nas burocracias estatais os cargos eram vendidos para levantar fundos. Na França de Luís XIII e Luís XIV os cargos públicos eram formas de ascensão social e podiam ser deixados para os herdeiros em testamento, como ocorreu com Montesquieu⁶³⁵. A diplomacia formalizada ganhou mais estabilidade, mas um de seus principais deveres ainda era negociar contratos matrimoniais para a família real, e, embora o Estado “regulamentasse e protegesse suas indústrias locais, seu objetivo não era incrementar a riqueza privada (e, indiretamente, a receita tributária), mas alimentar seu próprio poder, deixando de honrar suas dívidas freqüentemente”⁶³⁶. Grande parte dessas mudanças sofreu uma aceleração com as guerras de Sucessão Espanhola e os tratados de Utrecht no início do século XVIII em que o território (e suas descrições fronteiriças) surge como elemento fundamental dos Estados, marcando um período de solidez do Estado administrativo.

und Übersetzungen (Acta Pacis Westphalicae. Supplementa electronica, 1). Französische Übersetzung des IPO von Johann Friedrich Scheidt (1754). Disponível em <http://www.pax-westphalica.de>; Acessado em 19 de setembro de 2009.

⁶³⁴ HEISS VON KOGENHEIM, Johann. Histoire de l'Empire, contenant son origine; son progrès, ses revolutions, la forme de son gouvernement; sa politique; ses alliances, ses negotiations, et les nouveaux reglemens qui ont esté faits par les traitéz de Westphalie. Divisé en deux parties. [am Ende von Teil II mit eigener Paginierung:] Traitez de paix conclus e signez a Munster et Osnabrug en Westphalie le 24. Octobre 1648... Paris: C. Barbin 1684, III-XLVII. (BNF Paris: M.4089-4090). In: Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648. Texte und Übersetzungen (Acta Pacis Westphalicae. Supplementa electronica, 1). Französische Übersetzung des IPM von Johann Heiss Von Kogenheim. Disponível em <http://www.pax-westphalica.de>; No site alemão também há traduções integrais dos dois tratados em inglês e espanhol. Acessado em 19 de setembro de 2009.

⁶³⁵ CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State**. op. cit., p. 185.

⁶³⁶ BOBBITT, Philip. **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit., p. 109.

Outra transformação importante pode ser percebida na gênese da relação entre o soberano e os funcionários públicos. Embora o auge do absolutismo francês tenha surgido com Luís XIV, a influência de seus ministros no controle das ações do Estado também cresceu. O maior aporte de tarefas governamentais e a progressiva racionalização dos serviços estatais ostentaram certo afastamento da condução direta dos negócios políticos pelo soberano. Aos poucos, muitos teóricos inclinaram-se a separar as discussões sobre tudo o que envolvia a natureza do poder soberano, incluindo aí os temas pertinentes à idéia de um poder legítimo (a legalidade da sua origem, a justificativa da sua posse, etc.), daquilo que dizia respeito às mais mezinhas tarefas governamentais. Essa divisão se fortaleceu a ponto de surgirem especulações sobre a autonomização do Estado diante da vontade soberana, algo que alguns tratadistas da razão de Estado esperavam que acontecesse, como efeito da racionalização, e que outros repudiaram veemente, como Virgilio Malvezzi, em *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, de 1622, e em *Il Romulo* de 1629. Malvezzi tinha receios de que as técnicas de razão de Estado enunciadas desde Maquiavel e Botero (como a simulação e a dissimulação, a crueldade, a mentira, etc.) pudessem ser manejadas por aproveitadores, já que seriam utilizáveis por qualquer um, além do que o uso constante sem discernimento poderia afetar a qualquer súdito ou nobre, descontroladamente, de acordo com a necessidade de quem estiver no comando⁶³⁷. Para Malvezzi a “maquinização” da razão de Estado tornava a política uma arte estéril, sendo incapaz de interpretar transformações e novos elementos na linguagem e no comportamento, e no lugar desse modo de ver o Estado ele resumiu a melhor maneira de conduzir a sociedade numa fórmula nem um pouco nova: o poder absoluto de um só. De um modo geral a razão de Estado seguiu os dois caminhos, e deu origem a

produzione di una codificazione che esalta l'impiego della tecnica nelle procedure d'attuazione del governo politico, secondo i termini di uno sperimentalismo metodologico che suggerisce tempi e modalità di impiego dei diversi dispositivi di dissimulazione e di simulazione, di nascondimento e di inganno, da cui attinge il soggetto esercitato alla funzione di comando: da questo punto in avanti si rende possibile per l'azione politica una previsione razionale sul futuro, una prognosi parziale, che può contare su regolarità operative e tradursi in possibilità multiformi di intervento⁶³⁸.

⁶³⁷ **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica.** op. cit. p. 18.

⁶³⁸ Ibid., p. 20.

Gianfranco Borrelli destaca que Malvezzi não percebeu a capacidade das técnicas de razão de Estado de estarem virtualmente conectadas entre si, encontrando um modo de fazer ajustes dinâmicos como aceleração, desaceleração, suspensão, paradas súbitas que permitem a preservação da situação existente de poder. Assim é possível para o soberano dar vazão ao ideal legalista das instituições governamentais ao mesmo tempo em que satisfaz as exigências da política de fato, colocando em andamento as técnicas de racionalização das atividades a ela inerentes⁶³⁹. Mas não era só um receio de quebra na cadeia de comando que orientou as discussões em torno da maquinização do Estado. Toda uma nova configuração teórica sobre a natureza da relação entre governo e Estado marcou o período (embora Bodin já tivesse diferenciado os dois elementos), o que leva à diferenciação polêmica feita por Foucault entre a teoria da soberania e a prática governamental, cuja origem é a distância que separa a fundamentação jurídico-moral dos ofícios soberanos dos empreendimentos governamentais ordinários. A questão é compreender a barreira que se estabelece na ligação teórica entre um e outro ponto.

Michel de Senellart é um crítico das análises de Foucault nesta questão, a quem acusa de aplicar uma fórmula deveras abstrata ao tomar a razão de Estado como um princípio de uma nova razão governamental lançada contra a teoria da soberania. Para ele essa operação é incorreta, pois a questão da soberania se inscreve numa concepção *seigneuriale du pouvoir politique, au sens que les juristes donnaient à ce mot à la fin du XVI^e siècle*⁶⁴⁰. É bastante complicado entender o significado do que ele quer dizer com razão de Estado num sentido “senhorial” utilizado pelos juristas do século XVI, a menos que se tenha em conta uma visão no sentido de um absolutismo simplório do problema, algo como o direito totalmente submetido à subjetividade real, o direito divino, etc. Mas sua observação deixa de lado o sentido técnico em discussão, e mais, o sentido que a autonomia do domínio técnico possa ter em face do poder soberano. Na continuidade da sua exposição no texto em questão Senellart mostra como Botero escapou do confronto com a teoria da soberania ao propor uma razão de Estado *anti-souveraine*, fundamentada

⁶³⁹ Idem.

⁶⁴⁰ SENELART, Michel. **La raison d'État antimachiavélienne**. In: LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. [Org] *La raison d'État: politique et rationalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. pp. 15-43. p. 35.

numa visão mercantilista do crescimento do Estado⁶⁴¹. O que Botero tentava com tal ênfase, segundo Senellart, era fugir ao dilema de propor o máximo crescimento do poder de Estado sem sobrepô-lo ao da Igreja. Assim, foi preciso encontrar as forças suficientes para assegurar a auto-suficiência do Estado, no entanto, com a inexplicável contradição de ter sido conservador na busca por uma estabilidade contrária ao progresso. Seja como for, a explicação de Senellart sobre Botero parece desconsiderar a forma como Foucault abordou as preocupações do pensador italiano, com o adendo de que a partir da Guerra dos Trinta Anos serão bem menos intensas as pressões que o controle religioso exercerá de fato sobre o crescimento dos Estados, especialmente na competição internacional. A separação entre soberania e governo destacada na obra de Foucault não desconsidera o lugar do soberano no controle do Estado, mas avalia os efeitos práticos dessa distância, ora maior, ora menor entre os dois pólos visíveis nos debates sobre a *raison d'État*.

Para Foucault o essencial é compreender de que forma esse distanciamento das práticas de razão de Estado do controle soberano aos moldes medievais se organizou dentro de uma multiplicidade engenhosa de técnicas que devem parte de sua origem ao governo pastoral, ou melhor colocado, o que se poderia considerar como sendo as origens pastorais da burocracia estatal. Origem pastoral no sentido das técnicas de individualização do indivíduo para fins de controle social cuja origem medieval é a institucionalização e o projeto de universalização da Igreja católica na Europa ocidental. Essa transição ocorreu dentro do cenário complexo de mutação das estruturas soberanas que entraram em colapso na Guerra dos Trinta Anos. Ao mesmo tempo em que os fundamentos teológicos do poder soberano perdiam status de prioridade no fortalecimento das instituições políticas, os mecanismos típicos do domínio eclesiástico sofriam adaptações secularizantes que permitiam fossem utilizados por Estados de qualquer confissão ou multi-confessionais, até o ponto em que a razão de Estado atinge sua maturidade enquanto disciplina estatal. Os traços mais marcantes dessa transição Foucault reconstitui entre autores italianos, franceses e alemães como Palazzo, Chemnitz, mas também nos pensadores ingleses como Francis Bacon.

641 Ibid., p. 39-40. É preciso acentuar ainda que Senellart, embora tenha sido aluno de Foucault, não se refere na sua crítica apontada acima aos textos do curso *Securité, territoire et population*, a não ser de certos extratos publicados de forma avulsa, ou nos resumos depositados no Collège de France.

Foucault argumenta que a razão de Estado no século XVII já não se refere mais a outra coisa (nem à natureza, nem à ordem do mundo, nem a Deus, etc.) que não ao próprio Estado, sendo articulada numa relação do Estado com o conhecimento de si mesmo, conservadora por excelência. Foucault aponta que embora muitos autores se refiram ao crescimento do Estado como meta, para a grande maioria não passa de uma “majoração”, potencialização daquilo que já existe e constitui o Estado, até porque – num diagnóstico próximo ao de Meinecke – eles não tinham muita noção do que poderia significar “aumento” do Estado⁶⁴². A conservação é o objetivo que implica a sobrevivência no infinito dos tempos, já que a salvação teológica como ponto onde se articulariam *le temps de l’histoire e l’éternité* não existe mais. O sonho do último Império, do Império terminal dá lugar a uma historicidade aberta, *a cause du caractère indéfini de l’art politique*⁶⁴³. Enquanto na Idade Média o Império universal seria a fusão de todas as particularidades e soberanias, aos poucos outras idéias tomarão o cenário político na convivência dos Estados, como a idéia de paz universal, que Foucault lembra já ter existido antes, mas como um aspecto a mais das expectativas medievais em torno da Igreja e do Império. *La paix universelle, c’est la stabilité acquise dans et par la pluralité, par une pluralité équilibrée, tout à fait différente par conséquent de l’idée de l’Empire terminal*⁶⁴⁴.

A “paz universal” foi uma dessas concepções que animaram a cristandade européia e que ressurgem na modernidade adaptada à relação entre Estados soberanos, da mesma forma com que os mecanismos pastorais serão apropriados por aquilo que não é mais uma arte de governo pastoral, mas uma razão de Estado independente, no entanto com o mesmo objetivo de conduzir os homens. Na exploração dessa linha de raciocínio Foucault escolhe nos autores da razão de Estado do século XVII alguns temas que marcaram as lutas religiosas que serão reformulados politicamente pelos tratadistas da razão de Estado, como o problema da salvação, da obediência e da verdade.

Para o primeiro tópico o escolhido para servir de exemplo é o bibliotecário de Mazzarino Gabriel Naudé (1600-1653), autor de *Science des Princes ou Considérations*

⁶⁴² MEINECKE, F. *L’idée de la raison d’État dans l’histoire des temps modernes*. op. cit. p. 117.

⁶⁴³ *Sécurité, territoire et population*. op. cit., p. 266.

⁶⁴⁴ Idem.

*politiques sur les coups d'État*⁶⁴⁵. Além de bastante erudito, Naudé era dedicado aos estudos da política, considerados como verdadeira ciência da realeza. O livro que o tornara conhecido em toda a Europa foi fruto das confidências trocadas com seu confessor, o cardeal de Bagny, sobre os destinos da Itália. Trabalhando para o cardeal Naudé desistiu definitivamente dos estudos médicos, e lançou seu compêndio sobre a *raison d'État* em 1639. A primeira tiragem do livro foi praticamente confidencial, não passando de meia dúzia de exemplares. Era a referência para um tipo de tratado político secreto, resumo da ciência maquiavelista própria dos diplomatas e suas conversas reservadas⁶⁴⁶. Naudé admite a prudência como virtude essencial para o governante, e como os neo-estóicos, a quem declaradamente é intelectualmente grato, distingue entre tipos de prudência, embora especifique apenas dois tipos, ao contrário de Lipsius (prudência mixta) que define três tipos. Para Naudé a prudência ordinária conforma-se às máximas cristãs e representam as decisões rotineiras que marcam o comportamento governamental na maior parte das situações. A prudência “extraordinária”, que envolve certas ações que são aparentemente contra a moral cristã, somente é utilizada quando as condições são tão urgentes que exigem um *coup d'État*⁶⁴⁷. Zarka, entretanto, salienta que mesmo tais ações extraordinárias compõem a rotina das ações governamentais, como na capacidade de prever através do direito medidas especiais de intervenção na ordem política. Zarka sugere o conceito de exceção para entender o alcance do significado de *coup d'État* em Naudé. O governo do extraordinário seria previsível, enquanto para as ações de exceção as justificativas ficam em segredo, e somente podem ser conferidas em função do sucesso de sua aplicação. Assim, dois aspectos caracterizariam o *coup d'État* em Naudé: de um lado, a ação precede as razões ou a legitimação, por outro lado, o segredo é sua condição essencial⁶⁴⁸.

Discípulo confesso de Maquiavel, Naudé – próximo a Scipione Ammirato – toma a razão de Estado por transgressão do direito ordinário (*excessum juris communis propter bonum comune*) visando assegurar o bem público. Mas a supressão da legalidade nesse

⁶⁴⁵ NAUDÉ, Gabriel. **Considérations politiques sur les coups d'État**. Centre de philosophie politique et juridique [Sur la direction de Simone Goyard-Fabre]. ERA-CNRS. Université de Caen, 1989. Como a versão em francês está no original do século XVII, usei uma edição atual em espanhol, para efeito de comparação: **Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado**. Madrid : Editorial Tecnos, 1998.

⁶⁴⁶ **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit. p. 321.

⁶⁴⁷ Para uma análise detalhada sobre a importância de Naudé para a doutrina da razão de Estado, cf. BAKOS, Adrianna E. "Qui nescit dissimulare, nescit regnare": Louis XI and Raison d'etat During the Reign of Louis XIII. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 3. (Jul. - Sep., 1991), pp. 399-416.

⁶⁴⁸ ZARKA, Yves Charles. **Raison d'État, maximes et coups d'État chez Gabriel Naudé**. op. cit., p. 155.

caso não tem o mesmo sentido que o termo “golpe de Estado” irá ganhar mais tarde – de tomada ilegal do poder de Estado –, significando a ação para garantir uma manifestação do Estado diante dos problemas que pode vir a enfrentar⁶⁴⁹. “Golpe de Estado” para Naudé é a ação firme e soberana do Estado para garantir o bem público, o que em último plano significa que ele age para salvar a si mesmo. Para Foucault, *c’est cette nécessité de l’État par rapport à lui même qui va, à un certain moment, pousser la raison d’État à balayer les lois civiles, morales, naturelles qu’elle a bien voulu reconnaître et dont elle avait fait jusqu’à présent son jeu*⁶⁵⁰. São as necessidades do Estado que irão excluir o aparato das leis naturais e colocar em relação direta o Estado com ele mesmo *sous le signe de la nécessité et du salut*⁶⁵¹. Dessa forma, deixar Lutero escapar em Augsburgo ou deixar de lhe oferecer um bom benefício ou uma pensão para se calar foram graves erros, ao contrário das ações da Noite de São Bartolomeu, que só não foram melhores em sua opinião porque na confusão muitos católicos morreram e a liga evangélica acabou se fortalecendo.

Naudé cataloga três grandes erros na condução do caso Lutero: o primeiro foi permitir que uma voz particular se levantasse em matéria doutrinária da Igreja, que deveria estar sempre restrita aos papas e concílios; o segundo, não ter aceitado a proposta feita pelo próprio Lutero em Augsburgo para silenciar, desde que certos teólogos alemães que se contrapunham a ele também fossem forçados a tal; e, por último, não se ter recorrido a um “golpe de Estado” para impedir suas pregações quando se percebeu que ele não iria desistir.

Après quoy la troisiéme faute fut de n’avoir pas eu recours à un Coup d’Estat lors que l’on vit qu’il prenoit le frain aux dents, et qu’il regimboit à bon escient contre le zèle indiscret du Legat. Car il lui falloit jeter quelque os en bouche, ou luy cadénasser la langue en mettant dessus en Aigle, puisque les Bouefs et les Syrenes, que l’on employoit à même fin au temps passé, ne sont plus en usage, c’est à dire qu’il le falloit gagner par quelque bon benefice ou pension, comme l’on a fait du depuis beaucoup de plus doctes et autorisez ministres⁶⁵².

⁶⁴⁹ « Au XVII^e siècle, l’expression de “coup d’État” ne s’emploie pas pour désigner la conquête ou tentative de conquête du pouvoir par des moyens illégaux (...). Elle s’applique à une action brusque et violente contre l’ordre établi ». **Raison d’État et pensée politique à l’époque de Richelieu**. op. cit. p. 395.

⁶⁵⁰ **Securité, territoire et population**. op. cit., p. 268.

⁶⁵¹ Idem.

⁶⁵² **Considérations politiques sur les coups d’État**. pp. 213-214.

No capítulo III, contudo, tratando das precauções e das ocasiões que levaram à prática de golpes de Estado, Naudé elogia o Imperador Carlos V no tratamento dado a Lutero. Naudé faz referência a teorias conspiratórias da época que tomavam a veleidade de Carlos diante do teólogo reformista como uma estratégia, cujo objetivo seria deixar a dissensão se espalhar entre os territórios dos Eleitores alemães, enfraquecendo as bases aristocráticas do Império. Na luta contra a desordem e a heresia, Carlos surgiria como um ponto de unidade em torno da Igreja Cristã, mas independente dos limites impostos na Alemanha, concentrando o cetro imperial na sua família.

Ao contrário de Botero, Justus Lipsius e Clapmar, para quem a razão de Estado podia se estender às práticas governamentais comuns, Naudé compreende a razão de Estado como uma técnica de exceção. Naudé compara sua idéia de “golpe de Estado” à noção corrente em sua época de *ragion di Stato*, mas julga que a definição de Botero descaracteriza a idéia central de um “*excessus iuris communis propter bonum commune*”, e lembra que erro das outras doutrinas da razão de Estado foi tentar assumir exigências políticas, jurídicas, morais e religiosas opostas e tentar conciliá-las⁶⁵³.

A sua crítica a Clapmar tem um aspecto esclarecedor: no *De Arcanis rerum publicarum* (1615) Clapmar pretende designar as regras gerais da administração ordinária dos Estados, mas para isso utiliza conceitos que não podem indicar os princípios de uma ciência, defende Naudé⁶⁵⁴. O segredo (*arcanum*) é algo que não pode ser objeto de uma ciência, de uma sistematização, ele escapa ao conhecimento, à previsão. Não é da ordem da razão (sistemática, prévia), do entendimento, é da ordem da ação.

Mais, pour les mieux distinguer des Maximes, nous pouvons encore ajouter, qu'en ce qui se fait par maxime, le causes, raisons, manifestes, declarations, et toutes les formes et façons de legitimer une action, precedents les effets et les operations, où au contraire est Coup d'Estat on voit plutot tomber le tonnerre qu'on ne la entendu gronder dans les nuées,

⁶⁵³ **Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado.** op. cit., p. 75. A definição de razão de Estado em francês dada por Naudé é: « (...) des actions hardies et extraordinaires que les Princes sont contraints d'exécuter aux affaires difficiles et comme desesperées, contre le droit commun, sans garder même aucun ordre ny forme de justice, hazardant l'intérêt du particulier, pour le bien du public. »

⁶⁵⁴ “Esta última definición, más específica, particular y determinada, puede ser mejor empleada para distinguir aquellas primeras reglas relativas a la fundación de los imperios, estatuidas sobre las leyes y en conformidad con la razón, de aquellas otras que Clapmario denomina, con escassa fortuna, “*arcana imperiorum*” y nosotros, com más razón, “*máximas de Estado*”, las cuales no pueden ser legitimadas en virtud del derecho de gentes, civil o natural, sino por la exclusiva consideración del bien y de la utilidad pública, que a menudo pasa por encima de la de los particulares.” Ibid., p. 75-76. No original, à página 100-101.

« ante ferit quam flamma micet » ; les matines s'y disent auparavant qu'on les sonne, l'exécution precede le sentence ; tout s'y fait à la judaïque ; (...) tel reçoit le coup qui pensoit le donner, tel y meurt qui pensoit bien estre feureté, tel en patit qui n'y fongeoit pas, tout s'y fait de nuit, à l'obscur, y parmi les brouillars et tenebres (...)»⁶⁵⁵.

A ação do Estado precede a razão ou a legitimação e suas justificativas se esgotam nessa violência pura que abre, na exceção, o acesso a uma dimensão exclusivamente política. *Arcana imperii* por excelência são os golpes de Estado, completa Yves Charles Zarka, simplesmente porque se forem conhecidos antes de serem cumpridos, negam a si mesmos⁶⁵⁶. Naudé, contudo não deixa de recomendar que os golpes de Estado sejam usados de acordo com os princípios da defesa e conservação mais do que para o ataque, que sejam necessários, raros, não comportem crueldade inútil e seu emprego seja lamentado pelo príncipe.

Golpe de Estado então como afirmação da razão de Estado, auto-manifestação do poder de Estado, onde a liberação da violência é acentuada pela ação teatralizada, dramática do mais soberano de todos os acontecimentos, onde o Estado *va agir de soi sur soi*⁶⁵⁷. O Estado colocado em relação a ele mesmo segundo os apontamentos de Foucault significa que o objeto (Estado) de intervenção em questão impõe as regras dessa intervenção sem quaisquer outros parâmetros. Éthienne Thuau afirma que Naudé lança mão do postulado do realismo político ao separar inequivocamente religião de moral. *Le Prince, remarque-t-il, doit assurer le salut du peuple*, e para fazê-lo deve abrir mão da moral e da

⁶⁵⁵ **Considérations politiques sur les coups d'État.** op. cit., p. 109-110.

⁶⁵⁶ « Les arcana imperii par excellence sont les coups d'État, tout simplement parce que s'il leur advient d'être connu avant d'être accomplis, ils se nient eux-mêmes. Un coup d'État découvert n'est plus un coup d'État, mais un échec d'État. L'action politique ne peut reposer ici ni sur les principes ordinaires du gouvernement, ni même sur des maximes ou des coutumes d'État. Au-delà du droit commun, au-delà même des exceptions pratiquées selon des motivations explicites sur ce droit commun, il y a une dimension de l'action politique dont la rationalité repose moins sur les motivations que sur les résultants qu'elle produit. Cela ne veut pas dire qu'un coup d'État ne doit pas être prémédité et préconçu, c'est-à-dire préparé. L'une des précautions à prendre en matière de coup d'État souligne en effet que l'on doit agir plutôt « au petit pas qu'au galop, puisque : il n'y a jamais de retardement qui soit trop long quand il est question de faire mourir un homme (citação de Naudé) ». Mais cela signifie seulement que quels que soient les motifs et les mobiles de l'action, sa rationalité sera proportionnelle à son succès ». ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison d'État, maximes et coups d'État chez Gabriel Naudé.** In: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d'État.** op. cit. p. 160.

⁶⁵⁷ « La nécessité, l'urgence, le besoin de salut de l'État lui-même vont exclure le jeu de ces lois naturelles et produire quelque chose que ne sera en quelque sorte que la mise en rapport directe de l'État à lui-même sous le signe de la nécessité et du salut. L'État va agir de soi sur soi, rapidement, immédiatement, sans règle, dans l'urgence et la nécessité, dramatiquement, et c'est cela le coup d'État ». **Securité, territoire et population.** op. cit., p. 268.

religião⁶⁵⁸. O realismo nasce em Naudé não da violação da religião e da moral, mas do estabelecimento do Estado como princípio e fim de sua própria ação. É claro que o Estado deve respeito às leis, sejam manifestações da vontade do soberano, sejam o efeito da intervenção daqueles que compõem o corpo legislativo ao dividir a soberania com o monarca, seja a lei natural, incluído na idéia o repositório de prescrições morais confessionais. Mas a *raison d'État* também é uma fonte prescricional, mas não uma dentre outras, especialmente porque diz respeito à natureza própria e particular que é o Estado. A lei fundamental do Estado é a necessidade de sua conservação, de sua salvação. É a defesa de que o Estado tem existência própria e diferenciada que permite uma nova fonte normativa, basicamente artificial, particular e política:

Mais d'autant que cette justice naturelle, universelle, noble & philosophique, est quelquefois hors d'usage & incommode dans la pratique du monde, où « veri juris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbris et imaginibus utimur [Cícero, De officiis, III, 17, 69] », il faudra bien souvent se servir de l'artificielle, particuliere, politique, faite & rapporté au besoin & à la nécessité des Polices & Etats, puis qu'elle est assez lâche & assez molle pour s'accommoder comme la regle Lesbienne à la fois foiblesse humaine & populaire, & aux divers temps, personnes, affaires & accidens⁶⁵⁹.

E, embora a utilização da religião para fins de manipulação das consciências seja um dos estratagemas mais comuns sugeridos por Naudé, e seu maquiavelismo faça *planer sur les manifestations publiques du sentiment religieux un soupçon d'imposture et désacralise complètement la vie politique*, não é seu apego aos procedimentos religiosos que faz com que Foucault se refira à tradição pastoral usando Naudé. A relação se estabelece no modo fundamentalista, quase sagrado com que Naudé se refere à salvação do Estado acima de qualquer virtude.

A la grande promesse du pastorat, qui faisait endurer toutes les misères, même celles volontaires de l'ascétisme, commence à faire suite maintenant cette dureté théâtrale et tragique de l'État qui demande qu'au nom de son salut, un salut toujours menacé, jamais certain, on accepte les

⁶⁵⁸ « Le postulat du réalisme politique, c'est la séparation de la politique et de la morale. Naudé, après bien d'autres, rappelle ce principe ». THUAU, Éthienne. **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit. p. 323.

⁶⁵⁹ **Considérations politiques sur les coups d'État**. op. cit., p. 339-340.

violence comme étant la forme la plus pure de la raison et de la *raison d'État*⁶⁶⁰.

A noção de “coup d’État” desenvolvida por Naudé deixará com o tempo de repercutir entre os teóricos políticos debruçados sobre a teoria do contrato e o direito natural e, como escreveu Montesquieu⁶⁶¹, *quando estiverem curados do maquiavelismo*. Mas Thuau insiste que diante do horizonte político com o qual Naudé estava lidando, a tradição religiosa e o recente estatismo, ele não pode ser tomado como um conservador aos moldes dos outros autores que desprezaram Maquiavel por motivos moralistas⁶⁶². A reserva de poder garantida ao soberano por Naudé, contudo, apresenta falhas especialmente no controle da origem dos problemas que podem abalar a república de tal forma que uma ação soberana extraordinária já não possa mais resolvê-los. Dificilmente com sua teoria dos golpes de Estado, excessivamente concentrada num poder de exceção, o soberano de Naudé poderia, p. ex., manipular tão bem a obediência dos súditos como prescreveu Bacon ao estabelecer uma semiótica da revolta para orientar o controle das sedições. Foucault toma o ensaio *Of seditions and troubles*⁶⁶³ como exemplo para exemplificar a estratégia do estadista inglês na tentativa de assegurar o governo das massas em face de um fenômeno que ele afirma ser inerente à vida da *res publica*, e não um evento extraordinário, externo à natureza particular dos súditos. É o esforço de flagrar as leis dessa espécie de *physique de la sédition* que empreende Bacon alertando aos pastores do povo para que conheçam o calendário das tempestades do Estado (shepherds of people, had need know the calendars of tempests in state⁶⁶⁴), para que fiquem atentos aos sinais que ajudam a prever (predictions) as tempestades que podem abalar o governo. Porque assim como *there are certain hollow blasts of wind, and secret swellings of seas before a tempest, so are there in states*. Os sinais mais evidentes dos perigos da sedição podem vir de baixo, dos súditos (a circulação de discursos contra o Estado, as críticas que alteram o sentido e a apreciação dos feitos governamentais, a má circulação das ordens e o problema da interpretação que se insere entre a ordem recebida e como ela deveria ser cumprida) e de cima, dos grandes, daqueles

⁶⁶⁰ **Securité, territoire et population.** op. cit., p. 272-273.

⁶⁶¹ **Raison d’État et pensée politique à l’époque de Richelieu.** op. cit., p. 334.

⁶⁶² Idem.

⁶⁶³ BACON, Francis. **Of seditions and troubles.** In: Essays. The Project Gutenberg E-text of Essays of Francis Bacon. 2003.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 33.

que estão em volta do rei (como os desequilíbrios formados pela escolha do rei de um partido dentre outros que lutam no Estado). E tal como as sedições podem ser previstas a partir dos sinais que emitem, também possuem causas escolasticamente definidas por Bacon entre causas materiais e causas ocasionais. As causas materiais são de dois tipos, a pobreza e o descontentamento.

Concerning the materials of seditions. It is a thing well to be considered; for the surest way to prevent seditions (if the times do bear it) is to take away the matter of them. For if there be fuel prepared, it is hard to tell, whence the spark shall come, that shall set it on fire. The matter of seditions is of two kinds: much poverty, and much discontentment. It is certain, so many overthrown estates, so many votes for troubles⁶⁶⁵.

As causas ocasionais são enumeradas por Bacon um tanto desorganizadamente, como bem observa Foucault, e são associadas a fatores que possam causar abalos na credibilidade do governante e mais, que possam ser reunidas e compreendidas por grande número de súditos de forma a gerar identidade de interesses contra o Estado como as inovações religiosas, aumento e criação de novos impostos, alterações nos direitos e costumes, quebras de privilégios, aumento das facções em luta pelo poder e etc.⁶⁶⁶ E, se as sedições possuem causas, também possuem remédios que não devem ser aplicados sobre as causas ocasionais, porque elas são muito variadas, mas sobre a matéria inflamável das sedições. Devem ser direcionados à barriga e à indigência, e à cabeça e ao descontentamento. Como *the rebellions of the belly are the worst*⁶⁶⁷, controlar a indigência é fundamental, e Bacon tece um conjunto de conselhos que Foucault lembra serem muito semelhantes à idéia contemporânea de melhorar o nível de vida das pessoas, embora não ele use tal expressão:

The first remedy or prevention is to remove, by all means possible, that material cause of sedition whereof we spoke; which is, want and poverty in the estate. To which purpose serveth the opening, and well-balancing of trade; the cherishing of manufactures; the banishing of idleness; the repressing of waste, and excess, by sumptuary laws; the improvement and

⁶⁶⁵ Ibid., p. 34.

⁶⁶⁶ “The causes and motives of seditions are, innovation in religion; taxes; alteration of laws and customs; breaking of privileges; general oppression; advancement of unworthy persons; strangers; dearths; disbanded soldiers; factions grown desperate; and what soever, in offending people, joineth and knitteth them in a common cause”. Ibid., p. 35.

⁶⁶⁷ Idem.

husbanding of the soil; the regulating of prices of things vendible; the moderating of taxes and tributes; and the like. Generally, it is to be foreseen that the population of a kingdom (especially if it be not mown down by wars) do not exceed the stock of the kingdom, which should maintain them⁶⁶⁸.

As técnicas para o controle do descontentamento exigem atenção para algo que deve ser evitado a todo custo, a união do interesse do povo com o interesse dos nobres. Enquanto a linha divisória entre os dois for clara o Estado estará seguro, e certo grau de descontentamento pode ser mantido sem gerar graves incômodos para ordem das coisas. Isso porque o povo é de um modo geral muito lento (*for common people are of slow motion*) para tomar decisões e enquanto não estiver excitado em direção a uma causa ele não forçará maiores distúrbios⁶⁶⁹. A nobreza, por sua vez, não tem força a menos que consiga mover a multidão de acordo com seus interesses (*the greater sort are of small strength, except the multitude be apt, and ready to move of themselves*). Como coloca Foucault, *un peuple lent et une noblesse faible, c'est cela qui garantit le fait que la sédition ne pourra peut-être pas avoir lieu et que les mécontentements ne se contamineront pas*⁶⁷⁰. Para evitar a aproximação dos dois, povo e nobres, é preciso estabelecer uma cesura, uma rivalidade de interesses de modo que essa coagulação dos descontentamentos não se produza. O governante deve estar seguro da discórdia entre os partidos, porque aqueles que são contra o governo tratarão de estar íntegros e unidos.

Generally, the dividing and breaking, of all factions and combinations that are adverse to the state, and setting them at distance, or at least distrust, amongst themselves, is not one of the worst remedies. For it is a desperate case, if those that hold with the proceeding of the state, be full of discord and faction, and those that are against it, be entire and united.

Lidar com os descontentamentos em separado é, portanto, mais seguro para os governantes. No caso do povo há maior dificuldade porque é uma tarefa rotineira de avaliação do grau do descontentamento que não pode nunca chegar aos índices de ruptura. Bacon estabelece a necessidade de uma “política da esperança” para contrabalançar o desejo das massas quando não for possível dar-lhe satisfação o bastante que garanta seu

⁶⁶⁸ Idem.

⁶⁶⁹ Ibid., p. 36.

⁶⁷⁰ **Securité, territoire et population.** op. cit., p. 276.

sossego, de uma forma que também a impeça de encontrar um chefe que oriente sua indignação com o Estado.

Certainly, the politic and artificial nourishing, and entertaining of hopes, and carrying men from hopes to hopes, is one of the best antidotes against the poison of discontentments. And it is a certain sign of a wise government and proceeding, when it can hold men's hearts by hopes, when it cannot by satisfaction; and when it can handle things, in such manner, as no evil shall appear so peremptory, but that it hath some outlet of hope; which is the less hard to do, because both particular persons and factions, are apt enough to flatter themselves, or at least to brave that, which they believe not⁶⁷¹.

Bacon observa que o governante deve ter reservado bons militares para agir na origem dos movimentos de sedição caso as outras medidas falhem. A repressão militar na origem pode evitar que as “primeiras trepidações na corte” produzam novos abalos. Mas faz o alerta de que tais militares devem ser próximos aos outros grandes homens do Estado para evitar que o “remédio saia pior do que a doença”⁶⁷².

A preocupação de Bacon com o descontentamento popular define a diferença para Foucault entre o estadista inglês e Maquiavel, elogiado no ensaio, mas cujas preocupações guardam certas diferenças que devem ser exploradas. Enquanto Maquiavel deixa claro que a atenção do príncipe deve estar voltada, sobretudo, para o perigo representado pelos nobres, Bacon não enxerga nestes a força necessária para derrubar o governo. Apesar de Maquiavel ter evidenciado no capítulo 9 de O Príncipe que há grande perigo para o príncipe se o povo deixar de apoiá-lo e abandoná-lo, não há no texto do florentino menções ao

⁶⁷¹ **Of seditions and troubles.** op. cit. p. 37.

⁶⁷² “Lastly, let princes, against all events, not be without some great person, one or rather more, of military valor, near unto them, for the repressing of seditions in their beginnings. For without that, there useth to be more trepidation in court upon the first breaking out of troubles, than were fit. And the state runneth the danger of that which Tacitus saith; *Atque is habitus animorum fuit, ut pessimum facinus auderent pauci, plures vellent, omnes paterentur*. But let such military persons be assured, and well reputed of, rather than factious and popular; holding also good correspondence with the other great men in the state; or else the remedy, is worse than the disease”. Ibid., p. 38. Sobre a relação entre Bacon e Tácito, em especial os caminhos da influência do maquiavelismo florentino no pensamento do chanceler inglês Edwin Benjamin afirma: “Every age sees the classics to some extent in its own image, and there are things in Tacitus to which Bacon turns a half-blind eye: the drama of moral decline that stirred Gibbon and Robert Graves, or the libertarian and primitivistic strain that appealed to the nineteenth century. Bacon, it is true, sees Tacitus largely through Machiavelli and the *politici* as the master of practical, even capsule wisdom, but he also responds to the larger issues, social and stylistic, that Tacitus raises”. BENJAMIN, Edwin B. **Bacon and Tacitus.** Classical Philology, Vol. 60, No. 2, (Apr., 1965), The University of Chicago Press, pp. 102-110. p. 109.

receio de que o soberano possa ser morto e seu governo tomado de assalto por uma revolta popular. Este perigo Maquiavel associa ao poder dos nobres que, embora sendo poucos e mais fáceis de controlar, são os únicos que podem conjecturar de uma conspiração para tomar o principado e matar o príncipe (rivais internos e externos). Como a relação jurídica do príncipe com o principado é de exterioridade, em tese não haveria como Maquiavel conceber que um elemento interno tomasse conta ou comandasse o principado. Em Bacon, os nobres são controláveis ao modo clássico, mantidos sob constante ameaça do poder soberano, enquanto o mesmo não vale para o povo que precisa ser governado, principalmente porque os motivos ocasionais de seu descontentamento são muito variáveis. Na colocação de Foucault:

Le peuple, pour Bacon, est également naïf tout comme chez Machiavel. Mais c'est lui qui va être l'objet essentiel de ce qui justement doit être le gouvernement d'un État. Tant qu'il s'agissait, avec Machiavel, de maintenir une principauté, on pouvait penser aux grands et aux rivaux. Maintenant qu'il s'agit de gouverner selon la *raison d'État*, ce à quoi il faut penser, ce qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit, c'est le peuple. Le problème du gouvernement, ce ne sont pas les rivaux du Prince, c'est le peuple, car les grands, encore une fois, ça s'achète et ça se décapite. Ils sont proches du gouvernement, alors que le peuple, lui, est quelque chose qui est à la fois proche et à distance. Il est réellement difficile, il est réellement dangereux. Gouverner, ça va être essentiellement gouverner le peuple⁶⁷³.

O príncipe de Maquiavel luta contra a perda do principado, enquanto o governante de Bacon deve controlar as possibilidades de sedição e revolta. Além disso, aponta Foucault, em Maquiavel os cálculos a serem feitos partem das habilidades pessoais do príncipe, suas virtudes para se manter no poder, enquanto para Bacon os remédios contra a sedição são o controle da opinião e o equilíbrio baseado nos princípios da economia. *Économie et opinion, ce sont là, je crois, les deux grands éléments de réalité que le gouvernement aura à manipuler*⁶⁷⁴. Com a utilização de princípios da economia Bacon encara a realidade do reino que deve ser manipulada para garantir o estado de tranquilidade desejável, somando a tal objetivo o controle da opinião cuja ciência foi largamente desenvolvida no governo de Richelieu, inventor da profissão de “manipuladores da

⁶⁷³ **Securité, territoire et population.** op. cit., p. 277-278.

⁶⁷⁴ Ibid., p. 278.

opinião” que como lembra Foucault eram chamados de publicistas, *naissance des économistes, naissance des publicistes*⁶⁷⁵. A economia e a opinião não exatamente como teorias sobre o governo do Estado, mas campos da realidade abertos à prática governamental que aquele que governa deve dominar.

Essa é outra inflexão importante na passagem das práticas pastorais à razão de Estado. Aquilo que um bom pastor deve conhecer diz respeito a leis e princípios fundamentais de sabedoria e prudência que devem ser aplicados ao rebanho e a si mesmo enquanto pastor. A verdade que o pastor aplica ao rebanho não é a verdade do rebanho. A relação pastoral com a verdade diz respeito a uma cadeia de ensinamentos cuja produção do conhecimento não está afeita nem ao próprio rebanho nem ao próprio pastor, embora certos cuidados relativos ao rebanho devam ser compreendidos a partir do próprio rebanho e utilizados pelo pastor. Mas os textos sobre a razão de Estado e a teoria política no século XVII enfatizam o surgimento do Estado como objeto de saber essencial para o exercício do governo. *Non plus donc corpus de lois ou habilité à les appliquer quand il faut, mais ensemble de connaissance techniques qui caractérisent la réalité de l'État lui-même*⁶⁷⁶. O Estado tomado como um domínio que é preciso conhecer ao nível dos detalhes, seus recursos, as pessoas, o tamanho do território, sua capacidade de produzir a força necessária conforme as diretrizes políticas, que não é só um agente de execução das ordens soberanas, nem de extração de riquezas necessárias ao governo. Um aparelho administrativo que seja ao mesmo tempo um aparelho de saber, *là encore comme dimension essentielle à l'exercice du pouvoir*. O que coloca novos problemas, já que esse saber que se forma “do Estado para ele mesmo” tem conseqüências graves perdendo seus efeitos se cair nas mãos dos inimigos do Estado, ou se as diretrizes de controle governamentais forem conhecidas previamente por seus destinatários. Tais perigos tornaram o problema do segredo da administração uma preocupação fundamental, tanto quanto a própria administração da opinião pública. O segredo é a instância onde o saber sobre as forças reais do Estado conjugam-se com suas possibilidades, suas potencialidades em razão não só do futuro, mas das estratégias traçadas pelo governo diante do futuro. Por isso, durante um bom tempo, lembra Foucault, as estatísticas do governo foram consideradas como segredos do governo que não deveriam

⁶⁷⁵ Idem. Cf. também STOLLEIS, Michael. *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*. op. cit. pp. 210-212.

⁶⁷⁶ *Securité, territoire et population*. op. cit., p. 280.

ser divulgadas. A razão de Estado não tem outra verdade como prática de governo que o conhecimento e a preservação do próprio Estado. O vínculo entre razão de Estado e estatismo Foucault provavelmente assimilou de Thuau, sua maior fonte para os estudos da *raison d'État*.

O espírito estatista na argumentação de Thuau segue a mesma linha dos *politiques* do século XVI. Embora a corrente siga noções comuns à época como o poder fundado sobre a tradição, o prestígio dos reis e a razão, há características que são inovadoras. Estatistas e *politiques* possuem atitudes em comum, como o cuidado na defesa da monarquia, mesma hostilidade aos devotos, mesma denúncia de seus sofismas e horror à submissão aos estrangeiros⁶⁷⁷. A vitória dos antigos ideais dos *politiques* no reino de Luis XIII marca na França o triunfo do racionalismo político e do pensamento secular. *L'idée théocratique s'estompe*. A noção de Estado deixa de ser derivada da ordem divina do universo. O ponto de partida da especulação política não é mais a criação divina, mas o Estado soberano. E um dos eixos de inversão para que tais mudanças ocorressem foi a razão de Estado: *La raison d'État semble avoir perverti la vieille échelle des valeurs*⁶⁷⁸. Quatro são as características do estatismo proposto por Thuau: (i) o autoritarismo, segundo o qual a vontade do Estado deve prevalecer sobre qualquer outra. Os propagandistas franceses a serviço de Richelieu exaltam a obediência e a severidade aos assuntos de Estado, confrontando-se com os privilégios antigos e as relações tradicionais entre os nobres. Autoritarismo de Estado, ao mesmo tempo em que fomenta certa proximidade interna visível nas associações para a defesa do Estado e em certo paternalismo para com o povo, proveniente da necessidade política de controlar as ameaças de sedição. E não apenas a solidariedade interna entre nobres é abalada, mas a solidariedade entre estes e suas famílias estrangeiras e mesmo a solidariedade cristã internacional; (ii) o realismo, cuja base é a separação da política e da religião, cuja frase de Alberico Gentili é o grande símbolo: *silete, theologi, in munere alieno*; (iii) o racionalismo, confiança crescente no emprego da razão cuja origem é a filosofia de Aristóteles e o direito romano, renovada pelas ciências nascentes, no mecanicismo e no mercantilismo; e (iv) a ambigüidade das incoerências ideológicas, reflexo do relativismo e pragmatismo com que a lógica estatista funciona.

⁶⁷⁷ *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. op. cit., p. 359.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 360.

Também manifesta nas imprecisões com que o vocabulário estatista lida com suas maiores questões, problema visível na relação entre razão e violência que compõe a idéia de razão de Estado, expressão cuja dubiedade nunca deixou de causar grandes confusões. Se a ciência do governo, tida como segredo, deve ser divulgada, o código da razão de Estado implica uma arte da revelação que confunde tanto quanto esclarece. Fruto das circunstâncias, o pensamento estatista está preso às contradições contextuais que o formaram e que dificilmente podem ser reconstituídas à distância no tempo.

Há, entretanto, uma reflexão que exige mais cautela porque aborda os tratados de alguns juristas que não desprezaram nem o maquiavelismo nem a efervescência dos primeiros debates franceses sobre a *politique*, mas que adaptaram as maiores transformações decorrentes desses movimentos para institutos jurídicos novos com aplicação direta na estrutura do Estado nascente. Não ignoraram os avanços do realismo político, e adaptaram o direito a ele, sem o objetivo de assumir uma posição a favor ou contra a *raison d'Etat*, numa postura bastante pragmática. Ou seja, o estatismo da razão de Estado associado ao direito, e não apenas à nova forma de tratar a política.

Um exemplo bastante ilustrativo – que escapou às análises de Meinecke, Skinner e Thuau – foi o advogado espanhol radicado em Londres Alberico Gentili (1552-1608). Primeiro intérprete secular do direito internacional, Gentili nasceu no Norte da Itália em 1552, em San Genésio, uma pequena cidade na região de Ancona, concluindo seu doutorado em Direito na Universidade de Perúgia. Obrigado a deixar a Itália pela conversão de sua família ao protestantismo chegou finalmente a Londres em 1580, onde se tornou professor de Direito Civil em Oxford, tendo como amigo e compatriota Giordano Bruno. Ficou célebre por defender o embaixador espanhol don Bernardino de Mendoza da acusação de complô contra a rainha Isabel tendo sido acatado em seus pareceres pela casa real, caso este que terminou no livro *De legationibus*, consolidando o princípio segundo o qual uma perseguição marítima não poderia iniciar-se nos limites territoriais de um Estado e avançar sobre outro, como foi o caso do embaixador pego na fuga já perto da Holanda. Princípio este, *non licet hostem capere in territorio alieno*, que até hoje vige nos textos da Convenção de Genebra. *Regius Professor* ele reuniu três livros em um só completando sua

obra prima *De Jure Belli* ⁶⁷⁹, que com *De legationibus* e *Hispanica Advocatio* forma seu legado jurídico-filosófico.

Gentili acentuou a separação entre Estados e governantes, afastando os teólogos das discussões que não lhe cabiam numa evocação imortalizada na tradição jurídica internacional: *silete, theologi, in munere alieno* (De iure belli, I, XII). Foi verdadeiro apreciador de Maquiavel, do método indutivo de Bacon, com quem conviveu, e respeitador dos fatos (nam factum nos non quaerimus, aut ex factis ius constituimus: sed ex iure examinamus facta, et faciendis praeiudicamus)⁶⁸⁰. Chegou a considerar Maquiavel, após a leitura dos *Discorsi*, um verdadeiro *democratiae laudator et assertor acerrimus tyrannidis summe inimicus* (De legationibus, III, g)⁶⁸¹. Mas defendia também *O Príncipe*, tendo sido um dos responsáveis pela interpretação deste como espelho para os *governados*, acerca das realidades do governo, que viria a refletir em Diderot, Rousseau e Alfieri.

Além disso, o advogado espanhol consagrou seu relativismo moral numa ruptura com a tradição escolástica ao defender que uma guerra pode ser justa para ambas as partes. Sua mais significativa contribuição para o direito das nações, entretanto, é seu princípio de que um tratado só será válido desde que as condições dentro do qual vigora não sofram alterações consideráveis⁶⁸².

Essa doutrina, das famosas *clausula rebus sic stantibus*⁶⁸³, ainda é utilizada em direito internacional e no direito civil interno, e completa a doutrina *pacta sunt servanda*. Enquanto esta objetifica e estende as determinações dos tratados para além da pessoa do príncipe ou signatário, aquela habilita os Estados a se comportarem conforme seus próprios interesses, e não como uma questão de obrigações morais pessoais. O pragmatismo das *clausula rebus* tornou em muito possível a aceitação das *ragione di stato* de Maquiavel⁶⁸⁴ pela sociedade de Estados nascentes, porque provou que aquilo que discutia o polêmico

⁶⁷⁹ **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit. p. 472/473.

⁶⁸⁰ Dados biográficos e detalhes sobre as obras de Gentili em **Estudios de derecho internacional público**. INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS - Serie H, Núm. 14 - Elaboración de formato PDF: Sara Castillo Salinas. Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN 968-837-855-0. pp 41-54. p. 49.

⁶⁸¹ Ibid., p. 48.

⁶⁸² **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit. p. 474.

⁶⁸³ Cf. *Pr*, cap. XVIII. A doutrina de Gentili é possivelmente inspirada no capítulo sobre o príncipe retirar a palavra dada.

⁶⁸⁴ São Mesnard e Bobbitt que observam a relação de Gentili com Maquiavel, tomando-o por discípulo deste. Mais detalhes porém no texto **Estudios de derecho internacional público**, op. cit.

italiano era não uma especulação sem fundamento sólido, mas a natureza própria das relações que configuram o Estado.

Sobre a natureza dos trabalhos que ligam Maquiavel à obra dos advogados e juristas do século XVI Philip Bobbitt comenta que não é incomum que a respeito de autores como Francisco de Vitoria, Suárez, Ayala e Gentili se diga que não abordaram o Estado, mas que apenas dariam continuidade ao gênero de livros medievais sobre as leis da guerra. No entanto, falta a visão clara de que o Estado não tem melhor definição do que na relação entre direito e guerra, já que é o seu monopólio da violência, em seu interior e exterior, que o define enquanto tal⁶⁸⁵. Certamente o mesmo comentário se aplica a Maquiavel melhor do que a qualquer outro autor, e termina por confundir o padrão de origem do absolutismo moderno com a política *à florentina*.

A concentração de poder daí resultante, interpretada juridicamente ou à revelia do direito, implica a oportunidade de interrogar o vocabulário estatista, o que representa para Thuau uma revelação da mentalidade da época. E poucos termos foram tão centrais- para o direito e para a política – como “absolutisme”. Foi o substantivo “absolutisme” que definiu para a posteridade o sistema constitucional do *Grand Siècle*, mas não era possível encontrá-lo na literatura política das primeiras décadas do século XVII. Por outro lado, o adjetivo “absolu” era usado freqüentemente para designar o poder real. Segundo a etimologia da palavra ela designa um poder independente, desvinculado de qualquer outro, e os escritores estatistas não deixaram de endereçá-la a Luís XIII com louvor, mostrando os monarcas franceses como os únicos verdadeiramente soberanos e que mereciam ser chamados de “absolus”. Na definição de Silhon, (...) *les princes avant d'être Chrétiens jouissent d'une indépendance absolue et pleine, et n'ont de relation directe ni indirecte à aucune autre Puissance qui leur soit supérieure*⁶⁸⁶. Evidentemente a carga negativa que recaiu sobre o termo ao se referir a um poder ilimitado suscitou reações que investiram sobre a legitimidade e as condições para o exercício da soberania. Mas uma das reações internas aos autores estatistas foi a de ressaltar os aspectos positivos do poder *absolu* e, mais comum do que este último termo era a expressão *raison d'État* ou termos semelhantes,

⁶⁸⁵ **A guerra e a paz na história moderna**. op. cit. p. 474.

⁶⁸⁶ Citado por Thuau. **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit., p. 395.

rememorando o trabalho de distinção entre o bom e o mau uso de seus postulados. Praticamente todos esses termos faziam larga utilização da palavra “État”.

Hay du Chastelet qualifie M. de Morgues de « pernicieux discoureur d’État », et raille ses « tragicomédies d’État ». Il évoque les « Almanachs d’État » ou parle de « péché d’État ». Dans le théâtre de Corneille, fidèle miroir de son temps, nous rencontrons des « scrupules d’État », des « considérations d’État », des « chimères d’État », des « crimes d’État » et des « imprudences d’État ». Dans ces expressions le qualificatif « d’État » y est l’équivalent de « politique » e prend donc soit le sens propre de: « qui concerne la collectivité rationnellement organisée ou l’appareil de direction », soit le sens figuré de: « capital ». Mais celles de ces expressions qui reviennent le plus fréquemment sont celles de « raison d’État », de « coup d’État », de « nécessité d’État » et de « mystère d’État »⁶⁸⁷.

No diagnóstico de Thuau a expressão *raison d’État* é o termo mais célebre do vocabulário estatista. *Locus* privilegiado de reflexões sobre a estatalidade moderna, ela designa as considerações de interesse geral diante dos quais devem ceder os interesses particulares, e deixou transparecer rapidamente o caráter tirânico e perigoso das pretensões soberanas. Para os estatistas franceses do século XVII a expressão significava (i) a própria ciência da política, a arte de governar, (ii) a linha de ação de determinado governo, com a distinção feita pelos teocratas entre boa (cristã) e má (ímpia) *raison d’État*, (iii) a política específica do governo de Richelieu, laica e suspeita de libertinagem, e (iv) a razão que se converte nos segredos da dominação sobre a população⁶⁸⁸.

Se Thuau estiver certo, então organizar a razão de Estado não só não é tarefa fácil, como a expectativa tende a perverter o sistema sobre o qual foi constituída. Nesse sentido Foucault se distancia de Thuau e defende que um modelo de análise que permite divisar um conjunto de mecanismos governamentais que envolvem adaptações do tema da salvação, da obediência e da verdade feitas pelos autores que discutiram a razão de Estado no começo do século XVII reforça a compreensão progressiva do Estado como uma realidade que não deve ser confundida com a de um ser natural em desenvolvimento, embora muitos tenham visto o problema dessa forma. A partir das doutrinas da razão de Estado, o Estado não surge como uma instituição, mas como um conjunto de práticas cada vez mais reflexivas, auto-

⁶⁸⁷ Ibid., p. 395.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 401.

referentes, que se tornam a forma principal de governar nas sociedades européias. O prisma prático-reflexivo que permite observar as mutações do Estado a partir dos autores da razão de Estado não tem o objetivo de oferecer uma história ou genealogia do Estado, mas de perceber em torno de que preocupações o problema do Estado foi colocado, e como os elementos que o compõem – e alguns, de certo modo, pré-existiam a ele, como o fisco, o exército, a justiça, etc. – entram no seu campo de atuação sofrendo modificações consideráveis. O mais importante, contudo, é como em todo esse processo o elemento que serviu à razão de Estado como justificativa e finalidade, que representava a necessidade da salvação, da obediência e da submissão, da verdade e da opinião esteve sempre presente e ausente ao mesmo tempo. É a população, diz Foucault, que está por trás das respostas que indicam as finalidades do Estado. A finalidade do Estado é ele mesmo, mas ele mesmo entendido na medida em que representa aqueles que são governados⁶⁸⁹. A população (e, de certa forma, a idéia que forma o núcleo do conceito de “público”) está presente nas preocupações relativas à opinião pública, à obediência, etc., mas não será um elemento independente sobre o qual os autores do século XVII estarão debruçados, o que somente estará estabilizado no século XVIII, através de um conjunto de aparelhos elaborados para fazer funcionar a razão de Estado que Foucault reúne no antigo conceito de *la police*. Refletindo sobre o “espírito estatista” Thuau afirma que o desenvolvimento da autoridade real, nos séculos XVI e XVII, se desenvolveu de modo a eliminar cada um dos obstáculos, no interior e exterior, ao exercício livre da soberania. Mas, como a “pátria” não era mais uma comunidade medieval, e sim uma nação autônoma, sustentada pela armadura forte do Estado “nacional”, um grande número de dificuldades nasceu justamente do motor de crescimento do poder soberano representado pelos partidos em oposição que, se não chegavam à semelhança das lutas populares nos Estados nacionais dos séculos XIX e XX, também não era dotadas de um potencial ofensivo desprezível aos olhos dos soberanos. Pacificar e controlar os embates entre a população de modo a tornar o Estado recém constituído governável era uma missão para os estatistas, *gente do rei*, os palatinos do novo tempo que tinham uma crença sólida num lema panfletário muito comum desde o fim do século XVI na França, “l’État, l’État, la police, la police”⁶⁹⁰.

⁶⁸⁹ **Securité, territoire et population.** op. cit., p. 281.

⁶⁹⁰ **Raison d’État et pensée politique à l’époque de Richelieu.** op. cit., p. 359. Citado por Thuau.

3.3 Concorrência e equilíbrio europeu: *L'État de police* e a economia

A organização em torno de um poder centralizado não é original dos Estados modernos, tendo sido uma característica marcante em sociedades políticas mais antigas. Nos Estados modernos o traço distintivo da centralização é a separação progressiva do poder pessoal dos soberanos das estruturas governamentais impessoais, que ao contrário do que poderia parecer, à primeira vista, favoreceu o absolutismo na medida em que seu desenvolvimento alcançava maior eficiência no exercício das prerrogativas que lhe eram conferidas. Embora supor que o absolutismo fosse uma pretensa tirania da “burocracia” (termo cunhado somente em 1765 pelo francês Vincent de Gourmay) seja um passo bastante largo, alguns autores espanhóis como Saavedra Fajardo e Quevedo y Villegas expressaram o temor de que o tamanho da burocracia espanhola em meados da primeira metade do século XVII chegasse ao ponto de destruir o governo pessoal de Felipe II, terminando por transformar o rei em algo supérfluo⁶⁹¹. Os autores que se detiveram nos

⁶⁹¹ “The fact that the growing size and power of the administration was not without its dangers was understood at an early time. Already one of Philip II’s ambassadors, when rebuked by his master for insisting on ceremonial, found it in him to reply that *Vuessa Majesta misma no es sino una cerimonia* – “Your Majesty himself is nothing but a ceremony.” By the 1640s the Spanish bureaucracy, which unlike the French one was not torn to pieces by civil war, had become the most advanced in Europe. No wonder that commentators such as Saavedra Fajardo and Quevedo y Villegas took alarm. They expressed the fear that it

temas relativos à razão de Estado trataram de encarar o desafio de conjugar esse desenvolvimento da potência estatal, que implicava a racionalização burocrática, com o estabelecimento de uma cadeia de comando que não permitisse a perda de controle das ações governamentais pelo líder do Estado.

Esse tipo de desafio ocorreu interna e externamente, diante da necessidade de aprofundar a capacidade soberana de intervir no tecido social e de se relacionar com os outros Estados independentes acompanhando os dois sentidos preconizados para a razão de Estado por Botero, o de aumentar e manter o Estado. Essa divisão – que de certo modo é vista como um verdadeiro conflito para muitos autores –, permeou o dualismo dos planos interno-externo dos Estados, com a prevalência inicial para uma tendência conservadora ressaltada anteriormente.

Quando se parte para uma análise dessa relação entre conservação e crescimento a tendência a tomar o Estado como um dado pré-existente vicia a pesquisa, sobretudo pela dificuldade em fazer sobressair o caráter original das medidas admitidas por teóricos e políticos em face daquilo que era de fato uma novidade. A principal característica dessa novidade era tomar as ações políticas como determinações cujo caráter teleológico estaria afastado, sendo necessário construir e sedimentar diretrizes para a condução do poder político sem as referências que se tornaram regra. É certo que alguns autores romanos clássicos conceberam uma finalidade moral para a política que não era sequer similar à moral cristã, e mesmo a redescoberta de Aristóteles traçou um roteiro para reflexão sobre de governos civis que em muito serviu de base para os teóricos da política e do Estado moderno. Mas não havia experiência em face de um processo tão amplo e sedimentado de impessoalidade do poder e de tudo o que cercava a constituição de um espaço público institucionalizado e unitário. Não que esse espaço público tenha sido imune ao poder pessoal. Não se trata disso. Muito pelo contrário, desenvolvê-lo ao máximo também significava não permitir que os governantes perdessem as rédeas do poder, embora tenha sido bastante útil em alguns momentos fazer parecer que elas haviam sido perdidas ou que agiam por si mesmas. Esse talvez tenha sido um dos melhores mecanismos da razão de

might undermine personal government and, indeed, end up by rendering the king himself superfluous”. **The Rise and Decline of the State.** op. cit., p. 193.

Estado, fazer o exercício do poder surgir como um ato desconectado do subjetivismo soberano, inerente às demandas por eficiência da própria *ratio status*.

Não foi difícil que essa operação tenha sido pensada, elaborada e executada desde o momento em que, afastados os fundamentos em torno dos quais se debatia o exercício do poder medieval, uma arte específica de governar foi tomada como medida de si mesma. Uma arte que tinha sua própria racionalidade e seus próprios fins, mas acima de tudo, que não possuía nenhum fim imperativo fora de si mesmo. Não poucas confusões foram trazidas por essa novidade e o mais óbvio é que para interpretá-la instrumentos antigos fossem adaptados às novas necessidades. Apesar dessas tentativas a nova razão governamental da *raison d'État* não deixou de ser percebida como uma espécie de heterodoxia que construía seus princípios e seus objetivos, a política como um novo fundamento da ação governamental, um fundamento baseado no cálculo, numa certa forma de pensar que era um princípio de inteligibilidade do real ao mesmo tempo em que sua própria finalidade – porque conservar a si mesma era sua função primordial. O Estado, portanto, como um princípio, como uma *forma de governar os homens*, na acepção de Foucault. *La raison gouvernementale pose donc l'État comme principe de lecture de la réalité et le pose comme objectif et comme impératif*.

L'État, c'est ce qui commande la raison gouvernementale, c'est-à-dire que c'est ce qui fait qu'on peut gouverner rationnellement en suivant les nécessités ; c'est la fonction d'intelligibilité de l'État par rapport au réel, et c'est ce qui fait qu'il est rationnel, il est nécessaire de gouverner. Gouverner rationnellement parce qu'il y a un État et pour qu'il y ait un État⁶⁹².

Essa concepção pode ser encontrada nos textos de Palazzo, Chemnitz e mesmo de Botero onde existe uma preocupação em adaptar as práticas governamentais àquilo que seria a essência do Estado. Concepção essencial do Estado aqui não passaria de uma tentativa de adaptar as diretrizes de governo à necessidade de estabilidade, que permitissem *maintenir l'État en état*⁶⁹³. Mas o que tinham dificuldade de compreender era a relação entre a prioridade da conservação e o aumento do Estado. A finalidade da razão de Estado seria preservar o Estado das ameaças constantes e que são próprias à sua existência, como

⁶⁹² **Securité, territoire et population.** op. cit., p. 295.

⁶⁹³ Ibid., p. 296.

as sedições e as revoltas em Bacon, os processos perigosos que podem solapar as bases de sua sustentação e que podem fazê-lo entrar em decadência. Crescer não passaria de uma majoração de potencialidades internas com vistas à defesa da estabilidade, evitando que o crescimento desenfreado pudesse incorrer no mesmo ciclo experimentado ao longo da história por outras sociedades.

Ce qu'il s'agit d'éviter, au fond, et c'est en cela et pour cela, que fonctionne selon Botero et Palazzo la raison d'État, c'est ce qui est arrivé au royaume de Babylone, à l'Empire romain, à l'Empire de Charlemagne, ce cycle de la naissance, de la croissance, de la perfection et puis de la décadence⁶⁹⁴.

O que os teóricos da razão de Estado tal como têm sido apresentados até agora pouco divisavam eram as particularidades do cenário a partir do qual os Estados começaram a se consolidar, uns em relação aos outros. O processo de afirmação da soberania como fator de identidade e independência dos Estados surgiu justamente do esfacelamento da antiga sociedade regida por laços nobiliárquicos com a diminuição gradual dos ideais de universalidade imposta aos monarcas dos grandes Estados régios. Mais rapidamente do que os teóricos aqueles que conviviam mais próximos à prática política perceberam a insuficiência da utilização da razão de Estado para fins de manutenção, de conservação do Estado aos moldes medievais. O verdadeiro suporte ao qual o Estado deveria se referir e que convenceu Botero a apelar para *l'ampliazione* dos domínios do rei era então, no século XVII algo muito mais complexo. “É a constatação de que os Estados estão colocados uns ao lado dos outros num espaço de concorrência”⁶⁹⁵, que traz grandes inovações com relação à tecnologia política.

Primeiro num plano teórico, porque a pluralidade e a auto-referência determinam considerar a sobrevivência num tempo indefinido, numa historicidade aberta que não tem como contrapeso a esperança de uma unidade final, última. Tempo aberto, espacialidade múltipla, necessidade de sobrevivência. No plano histórico a auto-referência, a autofinalidade dos Estados divide espaço com a concorrência sem universalismos a serem obedecidos. O Tratado de Vestfália encerra uma grave dubiedade nesse sentido. No plano

⁶⁹⁴ Ibid., p. 297.

⁶⁹⁵ Idem.

internacional a própria existência de um tratado amplo como o fora recorda a necessidade de uma relação entre os Estados, uma relação de um tipo novo, em que a assinatura de seus representantes compõe uma instância de obediência, uma autoridade relativamente superior à vontade em separado dos pactuantes, contudo, a partir desse mesmo instrumento fica consagrada a independência da vontade soberana de cada Estado e sua absoluta autonomia. A constatação de uma pluralidade irreversível que não é uma fase de transição para qualquer tipo de unidade ou unificação restauradora passa a representar o cerne da razão de Estado no século XVII para os governantes europeus.

Inicialmente, a percepção de que os Estados estão livres das imposições de uma ordem que lhes seja superior forçou o desenvolvimento de instrumentos que foram capazes de aprimorar o controle governamental com base em pressupostos autoreferentes. Mas essa percepção teórica surge no mesmo plano histórico em que os efeitos da Guerra dos Trinta Anos não permitiam que o isolamento mantivesse os soberanos muito longe uns dos outros, apesar da derrocada, com a guerra, das instâncias de poder com pretensões universais no continente. Importante salientar que a perda progressiva de influência da Igreja Católica e do Sacro Império – que atinge uma espécie de auge na segunda metade do século XVII – não implica necessariamente a afirmação de que a qualquer tempo ambos tenham exercido o controle pleno da Europa, sem que houvesse muitos e persistentes focos de resistência. O que entra em colapso nos eventos da primeira metade do século, mais do que as estruturas fundamentais do Império ou da Igreja – já bastante debilitada – é a própria pretensão ao controle universal político e religioso da sociedade de Estados nascentes. É a derrota de duas grandes formas de universalidade que, embora tenham se tornado cada vez mais sem sentido face aos novos tempos, por séculos detiveram imenso poder de concentração de expectativas, de focalização como diz Foucault, de *fascination et d'intelligibilité historique et politique, ces deux grandes formes d'universalité, l'Empire et l'Église, ont perdu le vocation et leur sens, ou moins au niveau de cette universalité*⁶⁹⁶.

Com as conseqüências da guerra os Estados gozam do status paradoxal de unidades absolutas e autônomas, obrigados a conviver dentro de uma multiplicidade de outros Estados com as mesmas prerrogativas. Essas unidades

⁶⁹⁶ Ibid., p. 299.

cherchent à s'affirmer dans un espace qui est maintenant celui d'échanges économiques à la fois multipliés, étendus e intensifiés. Elles cherchent à s'affirmer dans un espace qui est celui de la concurrence commerciale et de la domination commerciale, dans un espace de circulation monétaire, dans un espace de conquête coloniale, dans un espace de contrôle des mers, et tout ceci donne à l'affirmation de chaque État par lui-même non pas simplement la forme de l'auto-finalité dont je vous parlais la dernière fois, mais cette forme nouvelle de la concurrence⁶⁹⁷.

Se o núcleo da idéia de razão de Estado foi na origem a independência do domínio da política e do controle governamental, e num próximo desdobramento a independência em face dos outros Estados que obrigava cada Estado a investir no seu próprio fortalecimento, no aumento de sua capacidade enquanto Estado, a Paz de Vestfália consagrou o fato de que o fortalecimento de um Estado se dá sempre em face de outros Estados, e jamais de modo isolado. Dois princípios de ação estatal, portanto, a auto-finalidade e a concorrência⁶⁹⁸. O imperativo da conservação, da manutenção da estabilidade, da preservação do domínio governamental é um desafio que não pode ser enfrentado sem considerar o fortalecimento do poder do Estado, que ganha um sentido novo com as demandas prudenciais decorrentes da concorrência.

Historicamente, para Foucault, o cenário onde a razão de Estado conservadora não pode cumprir suas tarefas senão através de um aumento de forças num espaço de concorrência toma a figura imediata e concreta do problema da Espanha e da Alemanha. Embora a razão de Estado tenha surgido na Itália, tenha sido concebida a partir dos problemas específicos dos pequenos principados e repúblicas italianas, ela se tornou fundamental enquanto instrumento de análise e ação dos grandes Estados europeus muito em função do fato de que os fenômenos sobre os quais ela reflete estiveram concentrados na Espanha, maior responsável direto pelas crises da grande guerra do século XVII. A história da expansão espanhola que chegou a constituir um império quase planetário cristalizou as reflexões da *raison d'État* em torno da figura de um Estado que tem a pretensão de ocupar, na relação com os outros, uma posição dominante. Por outro lado, esse

⁶⁹⁷ Idem.

⁶⁹⁸ « Elles (as unidades estatais) cherchent à s'affirmer dans un espace qui est celui de la concurrence commerciale, dans un espace de circulation monétaire, dans un espace de conquête coloniale, dans un espace de contrôle des mers, et tout ceci donne à l'affirmation de chaque État par lui-même non pas simplement la forme nouvelle de l'autofinalité dont je vous parlais la dernière fois, mais cette forme nouvelle de la concurrence ». Ibid., p. 299.

excesso de potência, essa exacerbação da própria capacidade convive com a ameaça da derrocada provocada pelos próprios mecanismos que possibilitaram sua ascensão⁶⁹⁹. O conhecimento e aprimoramento desses mecanismos dão origem a estratégias variadas que compõem os elementos de uma nova razão política que envolve algumas grandes transformações. A diplomacia militar e o conjunto técnico de procedimentos para se posicionar diante de outros Estados devem assumir que a riqueza do príncipe se transforma na riqueza do Estado; que as posses do príncipe se tornam os recursos do Estado e que as alianças familiares passam a ser pensadas em termos de conjunção de interesses entre Estados. A mutação ocorrida na passagem da rivalidade dos príncipes à concorrência entre os Estados é um evento fundamental para a vida política do ocidente. Passagem lenta e complexa, afirma Foucault, cujo exemplo mais simbólico foi a Guerra da Sucessão Espanhola. Impregnada de delicadas questões técnicas e de procedimentos para refletir sobre as rivalidades dinásticas, a guerra terminou com um definitivo afastamento da Espanha do centro de decisões europeu, e com a assunção, no Tratado de Utrecht (1713-1715), das fronteiras territoriais como elemento chave para demarcar os limites de grandeza dos Estados e servir de parâmetro para calcular as relações de força na sociedade internacional⁷⁰⁰.

A palavra *força* praticamente não aparece nos textos da razão de Estado até o século XVII. Ela não indica um simples crescimento do território, mas a multiplicação da capacidade do Estado de manter a si mesmo e impor suas pretensões diante do posicionamento dos outros Estados. Em plano internacional, cada vez menos se obtém a majoração das forças estatais através de uma simples combinação de alianças por herdeiros dinásticos, mas da composição de forças estatais por meio de alianças políticas e, muito importante, provisórias⁷⁰¹. A força dos Estados é um novo substrato teórico nas análises dos textos da *raison d'État*, e a linguagem utilizada então para compreendê-la é retirada do vocabulário científico, especialmente da física de pensadores com Leibniz. Assim, o maior problema para os Estados do século XVII não é a conservação diante de uma ordem universal natural, mas diante dos outros Estados, não é a conservação pura e simplesmente, é a manutenção ou o desenvolvimento de uma dinâmica de forças específica. E a

⁶⁹⁹ Ibid., p. 301.

⁷⁰⁰ Ibid., p. 302.

⁷⁰¹ Ibid., p. 303.

necessidade de cada Estado de estar bem posicionado diante dos outros nessa dinâmica de forças políticas deu origem – segundo a tese de Foucault – a dois grandes aparatos ocidentais de aperfeiçoamento das estruturas estatais que, juntos, formaram os mecanismos de segurança característicos para a sobrevivência dos Estados, os dispositivos diplomático-militares e a *police* – termo que deve ser compreendido com o sentido que adquiriu nos textos sobre o governo nos séculos XVI e XVII⁷⁰².

No caso do primeiro dispositivo o maior problema foi encontrar uma forma de coexistência entre os Estados de maneira que estivessem livres para buscar a maximização de seu próprio poderio sem ameaçar a integridade e sobrevivência uns dos outros. O desaparecimento do “sonho imperial” e do universalismo eclesiástico forçou a criação de um sistema de relações onde a concentração de forças não provocasse uma instabilidade rotineira na tentativa de cada Estado de proteger a si mesmo e lutar pelos seus interesses em plano internacional. Com o fim da Guerra dos Trinta Anos, o sistema internacional de Estados que estava sendo desenhado comportava um ideal – o do equilíbrio europeu – e alguns instrumentos. O desejo de impor um equilíbrio com vistas à estabilidade já era um sonho de Guicciardini⁷⁰³ para a península italiana. Mas no Tratado de Vestfália a busca por equilíbrio segue medidas práticas nas negociações dos vários acordos em que os representantes diplomáticos dos governos concebiam a idéia de uma Europa diferente. *O que é o projeto Europa de 1648?* questiona Foucault. Primeiro, a Europa é uma unidade que não tem vocação universalista como no caso da *respublica christiana* de Carlos V, p.ex. O cristianismo procurava atingir o mundo inteiro, enquanto a Europa era uma *découpage* geográfica, bem limitada, que à época não compreendia a Inglaterra nem a Rússia, que não tomaram parte das discussões de Vestfália. A idéia de que cada soberano é

⁷⁰² Ibid., p. 304.

⁷⁰³ “Nella quale felicità, acquistata con varie occasioni, la conservavano molte cagioni: ma trall'altre, di consentimento comune, si attribuiva laude non piccola alla industria e virtù di Lorenzo de' Medici, cittadino tanto eminente sopra 'l grado privato nella città di Firenze che per consiglio suo si reggevano le cose di quella repubblica, potente più per l'opportunità del sito, per gli ingegni degli uomini e per la prontezza de' danari, che per grandezza di dominio. E avendosi egli nuovamente congiunto con parentado, e ridotto a prestare fede non mediocre a' consigli suoi Innocenzo ottavo pontefice romano, era per tutta Italia grande il suo nome, grande nelle deliberazioni delle cose comuni l'autorità. E conoscendo che alla repubblica fiorentina e a sé proprio sarebbe molto pericoloso se alcuno de' maggiori potentati ampliasse più la sua potenza, procurava con ogni studio che le cose d'Italia in modo bilanciate si mantenessero che più in una che in un'altra parte non pendessero: il che, senza la conservazione della pace e senza vegghiare con somma diligenza ogni accidente benché minimo, succedere non poteva”. GUICCIARDINI, Francesco. **Storia d'Italia**. A cura di Silvana Seidel Menchi, saggio introduttivo di Felix Gilbert. Collezione: I millenni. Torino: Giulio Einaudi editore, 1971. I, 1, p. 3.

“imperador em seus domínios”, de que cada Estado é superior em si mesmo forjou um continente plural⁷⁰⁴. O que não significa igualdade de forças entre os Estados, que todos os Estados fossem iguais, mas que houvesse uma inclinação para criar mecanismos para tomada de decisões em nome de um sujeito coletivo. A noção de “balance” satisfaz essa pretensão. *Balance de l'Europe* (trutina sive bilanx Europeae) foi um princípio planejado para impor limitações à força dos Estados mais fortes, que viabilizasse igualar os mais fortes e facilitar a associação dos mais fracos contra os mais fortes. Assim, na era dos Estados não é a unidade que permite a manutenção da paz num ambiente sem escatologia, mas a pluralidade. A segurança de que cada Estado precisa para majorar suas forças sem que esse processo seja a causa da ruína para outros Estados ou para ele mesmo advém de ajustes delicados nessa relação plural entre Estados que têm o mesmo objetivo.

Essa mudança é visível nas orientações para a guerra. Ainda segundo Foucault, a guerra é um instrumento para a consecução dessa paz frágil, precária e provisória que marca as relações inter-estatais. Mas as justificativas para entrar num conflito, as formas para legitimá-lo e mesmo seus objetivos mudam radicalmente em comparação às guerras medievais. A guerra medieval é um comportamento jurídico, judiciário, um conflito via de regra causado pela violação de algum direito, ou porque alguém pretendia um direito exigido por outrem. Não havia descontinuidade entre o mundo da guerra e o mundo do direito, e nem mesmo descontinuidade entre o universo do direito privado, onde se tratava da liquidação dos litígios entre particulares, “e o mundo do direito que não se chamava e que nem podia se chamar de internacional ou público e que era o mundo do enfrentamento dos príncipes”⁷⁰⁵. Guerras públicas e privadas se confundiam nas disputas entre as pessoas jurídicas individuais. As guerras de grandes proporções assumiam as feições de conflitos de natureza privada que tomavam uma dimensão pública, ou seja, suas repercussões tinham um alcance muito amplo e invadiam os domínios e a vida e os interesses de um número muito grande de pessoas. As guerras pós-Vestfália não serão mais guerras de “direito” no sentido medieval – de litígio entre particulares. Serão guerras de Estados, mais

⁷⁰⁴ « L'Europe comme région géographique d'États multiples, sans unité mais avec dénivellation entre les petits et les grands, ayant au reste du monde un rapport d'utilisation, de colonisation, de domination, c'est cette pensée-là qui s'est formée à la fin du XVI^e siècle et au tout début du XVII^e siècle, une pensée qui va se cristalliser au milieu du XVII^e siècle avec l'ensemble des traités qui sont signés à ce moment-là, et c'est cette réalité historique dont nous ne sommes toujours pas sortis. Voilà ce que c'est que l'Europe ». Ibid., p. 306.

⁷⁰⁵ Ibid., p. 308.

precisamente, guerras de *razões de Estado*. O que caracteriza bem esse raciocínio é a distinção do elemento soberania como cerne do poder de Estado. Embora seja festejada como importante conquista para a independência dos Estados, sem dúvida assinala um tempo de auto-affirmação e luta acirrada por domínio entre os Estados recém-criados. Apesar das tentativas de estabelecer um “direito da guerra” internacional, os Estados estão livres para liberar sua “vontade de potência”. A diplomacia, interpretada como mecanismo típico de comunicação e negociação entre interesses de Estado não é, no nascimento, jurídica, num sentido próprio ao termo, embora esteja assentada sobre determinadas regras que os Estados, aos poucos, passam a aderir. A razão diplomática é política, ou seja, busca o equilíbrio de forças com base na realidade daquilo que os Estados são. Tal política tem o objetivo de preservar o equilíbrio, o sistema de alianças e pauta as decisões da guerra nos moldes que, mais tarde, Clausewitz poderá enunciar que “a guerra é a política continuada por outros meios”. A diplomacia servirá como canal de comunicação entre os dispositivos políticos à disposição de cada Estado e os outros Estados, sem perder de vista que o equilíbrio almejado é um equilíbrio físico, a diplomacia lida com uma física dos Estados. *C’est une physique des États et non plus un droit des souverains, qui va être le principe fondamental de cette nouvelle diplomatie*⁷⁰⁶.

Os Estados formam então um conglomerado, uma espécie de sociedade. A idéia de que os Estados são indivíduos que devem ter entre eles certo número de relações que o direito deve fixar e codificar foi o que suscitou no século XVII o desenvolvimento do que se chamou o direito dos povos, *jus gentium*, que se tornou um dos pontos fundamentais da atividade do pensamento jurídico moderno. Definir quais seriam as relações jurídicas entre os novos indivíduos, entre os Estados europeus, numa sociedade de nações foi sua meta. Com o Tratado de Vestfália tal sociedade tem seu primeiro estatuto, produção consciente e explícita do desejo de equilibrar a Europa, cuja função principal foi reorganizar o Império, definindo seus direitos com relação aos principados alemães, as zonas de influência da Casa da Áustria e da Suécia e da França sobre o território germânico. Arranjos promovidos com base em “leis de equilíbrio” que explicam como a Alemanha se tornou o centro da “república européia”. Para Foucault, não se deve esquecer que a Europa como entidade jurídico-política, como sistema de segurança diplomática e política é o jugo que os países

⁷⁰⁶ Ibid., p. 310.

mais poderosos impuseram à Alemanha cada vez que se dedicavam a fazê-la esquecer o sonho do imperador adormecido, quer fosse Carlos Magno ou Barbarossa, ou mesmo o *petit homme qui a brûlé entre son chien et sa maîtresse un soir de mai dans les locaux de la chancellerie*⁷⁰⁷. A Europa, insiste Foucault, foi uma forma de fazer a Alemanha esquecer o império.

Por fim, a criação de dispositivos militares permanentes, profissionalizados e a constituição das carreiras de armas com estrutura regular dão a essa dimensão física da relação entre os Estados mais um componente mensurável num cenário que não se esgota na guerra. O cálculo do equilíbrio tem nos aparatos militares um elemento essencial para a concorrência, em que cada Estado procura inverter a relação de força a seu favor, mas relação “que todos querem manter no conjunto”⁷⁰⁸. A institucionalização militar criou um suporte considerável para a política de Estado. A guerra, a perspectiva sempre renovada da guerra, não é mais uma face escondida, ausente, obscura da atividade dos homens e dos governos. A guerra será, num momento dado, a entrada em cena de determinados meios que a política define, dos quais o militar é a dimensão constitutiva. Há, dessa forma, um complexo político-militar, absolutamente necessário à constituição desse equilíbrio europeu como mecanismo de segurança interestatal. Esse complexo político-militar será mantido permanentemente e a guerra não será mais do que mais uma de suas funções. As relações entre a paz e a guerra, entre o civil e o militar, serão redesenhadas em função da necessidade de segurança de cada Estado diante do objetivo de assegurar seu posicionamento na sociedade internacional.

Mas a construção teórica das possibilidades de fortalecimento do recém constituído poder estatal não se concentrou apenas na relação entre os diversos Estados que se afirmavam com mais solidez nas consequências da Guerra dos Trinta Anos. Embora fosse mais fácil conceber a preocupação dos primeiros soberanos estatais europeus a partir da proteção contra adversários externos, motivo de preocupações semelhantes eram as condições de manutenção e fortalecimento do poder do Estado dentro de seus domínios. Aqui o dever de precisão fica comprometido se não houver cautela com os termos, sendo os mais sensíveis deles o *território* e a *população*. Cada um desses termos ganhou uma

⁷⁰⁷ Ibid., p. 312. Na referência Foucault se confunde com a manhã de 30 de abril de 1945, quando Hitler cometeu suicídio.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 313.

conotação jurídica e política diferenciada à medida que as doutrinas estatistas encerravam um vocabulário com significados novos acompanhando as transformações ocorridas nas práticas governamentais. Aliás, *práticas governamentais* do modo como tenho usado já é uma expressão carregada de sentidos próprios que Foucault escolheu como ponto de partida para analisar o surgimento do Estado, expressão (e enfoque) adotada como parâmetro por vários outros autores. Apesar das doutrinas da razão de Estado terem sido fundamentais para a invenção do Estado moderno, é forçoso reconhecer que antes de estarem vinculadas à instituição “Estado” (ou instituições do Estado) propriamente dita, elas mesmas surgiram na modernidade para lidar com temas que implicavam tarefas governamentais que pré-existiam ao Estado. O modo como reformularam essas questões é que se mostrou radical. Alguns autores utilizam esse fator como ponto definitivo nas acirradas discussões sobre a idade da razão de Estado, para admiti-la como tema político anterior à modernidade. Mas desconsideram que os problemas propostos pela *ratio status* moderna não poderiam ser tratados como o foram a partir do século XV antes dos pensadores da cultura política do Renascimento italiano do século seguinte, e nem encontravam eco nas mudanças sociais e políticas, como aquelas por que passavam os reinos europeus do *quinhetos* e *seiscentos*.

De forma que a abordagem de Foucault – estudar a razão de Estado a partir da transformação das práticas governamentais modernas e como elas engendraram o novo objeto de reflexão política que é o “Estado” –, resultou numa série de trabalhos envolvendo a evolução de conceitos como soberania, *raison d’État* e um termo muito comum nos séculos XVI e XVII utilizado para expressar a condução dos assuntos internos aos Estados, o termo *police*. Alguns dos autores desses trabalhos foram alunos e colaboradores de Foucault no Collège de France, outros apenas desenvolveram a mesma linha de pesquisa. O que importa é que um número relativamente alto de estudiosos considera que as primeiras teorias sobre o governo do Estado não tinham como se dissociar das premissas colocadas pelo jogo político que envolveu as operações da razão de Estado e da forma como elas dominavam os debates na Europa, especialmente na França, na Itália e nos principados alemães.

Para Michel de Senellart, o termo *la police* designa o conjunto dos meios utilizados pela administração do Estado para assegurar a ordem. A questão é saber em que medida ela se inscreve no campo de problematização da *raison d’État*, tomada por um sentido amplo

(não apenas como transgressão violenta das normas jurídico-morais em nome da necessidade, mas as diversas lógicas estatistas a serviço do aumento do poder de Estado)⁷⁰⁹. No percurso descrito por Foucault, em primeiro lugar, a palavra “police” se refere a uma forma de comunidade ou associação humana entendida como um poder político, como uma autoridade pública que se exerce sobre ela. Uma família ou um convento não são “police” porque lhes falta justamente o sentido do exercício de uma autoridade pública. Em segundo lugar, a palavra se refere ao conjunto de atos que regem a coisa pública, e, por fim, diz respeito ao resultado positivo e valorizado de um bom governo. É assim que em *La monarchie aristodémocratique*, de Turquet de Mayerne, de 1611, encontra-se a referência à “police” como aquilo que deve assegurar o esplendor do Estado, e em *Éléments généraux de police* Johann Von Justi é possível encontrar a definição de *police* como *o conjunto de regramentos que concernem ao interior de um Estado e que tratam de afirmar e aumentar a potência desse Estado, que trata de fazer um bom emprego de suas forças*⁷¹⁰. O objeto da *police* é o bom emprego das forças do Estado. E é com base numa definição assim tão ampla que é possível estabelecer uma conexão entre os objetivos da busca pelo equilíbrio europeu e a *police*. Se a *police* trata de aumentar as forças do Estado para manter sua ordem interna em bom estado, então inevitavelmente as tendências desse aumento importam aos cálculos para a obtenção da estabilidade que o equilíbrio entre os Estados exige. O equilíbrio só pode ser mantido se cada Estado tiver condições de empregar sua *police* interna de tal forma que, ao mesmo tempo em que lhe permita participar da concorrência o mais próximo possível da igualdade, sirva como elemento de pressão para os outros Estados. Quem não tem uma boa e sólida *police* pode ver a relação de forças se inverter em seu desfavor⁷¹¹. Mas como o desequilíbrio deve ser evitado, a má *police* de um Estado pode elevar o nível de alerta dos outros Estados, que passam a agir para exercer controle sobre a *police* dos Estados problemáticos da relação. Surge assim uma *police* inter-estatal, papel assumido inicialmente, para Foucault, pelo direito internacional.

⁷⁰⁹ SENELLART, Michel. **Raison d'intérêt et gouvernement du bien-être dans le « Teutscher Fürstenstaat » (1656) de Seckendorff**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999. p. 221.

⁷¹⁰ **Securité, territoire et population**. op. cit., p. 321. Citado por Foucault.

⁷¹¹ Ibid., p. 322.

L'équilibre européen donnera le droit à l'ensemble des États de veiller à ce que la police soit bonne dans chacun de ces États. C'est la conséquence qui en sera tirée tout simplement, d'une façon systématique, explicite, formulée, en 1815 avec le traité de Vienne et la politique de la Sainte-Alliance⁷¹².

Outro elemento constitutivo da relação entre equilíbrio europeu e o tema da *police* é a criação da estatística, inventada ainda no século XVII por Herman Conring⁷¹³. Para a manutenção do equilíbrio foi necessário que cada Estado pudesse conhecer suas próprias forças e apreciar as forças dos outros, e, conseqüentemente, estabelecer comparações com vistas ao equilíbrio. Com a estatística tem-se um princípio de deciframento das forças constitutivas de um Estado⁷¹⁴. Era necessário que cada Estado pudesse conhecer, para si e para os outros, qual a população, o exército, os recursos naturais, sua produção, comércio, circulação monetária. A *police* foi importante porque chamou a atenção para a necessidade do conhecimento que cada Estado deveria ter acerca de si mesmo com vistas aos cálculos de sua grandeza que permitiria o posicionamento diante dos outros. *La statistique, c'est le savoir de l'État sur l'État, entendu comme savoir de soi de l'État, mais savoir également des autres États*⁷¹⁵. Evidentemente, esse projeto segundo o qual haveria uma arte própria para fazer crescer as forças constitutivas do Estado não teve a mesma forma teórica, nem os mesmos instrumentos em todos os Estados europeus⁷¹⁶.

No vocabulário italiano do século XV e XVI, segundo Paolo Napoli, a presença do termo “polizia”, com as variantes morfológicas “politia” e “pulizia” é atestado em vários

⁷¹² Idem.

⁷¹³ PASQUINO, Pasquale. **Theatrum politicum: The genealogy of capital – police and the state of prosperity**. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter [editors]. **The Foucault effect – Studies in governmentality**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. pp. 105-119.

⁷¹⁴ Ibid., p. 323.

⁷¹⁵ Idem.

⁷¹⁶ Na análise de Foucault, a estagnação econômica, a dominação estrangeira, a presença da Igreja e a pluralidade das forças políticas envolvidas levaram a diplomacia a um papel maior do que aquele exercido pela teoria interna da *police* nos reinos italianos. Na Alemanha, a divisão territorial produziu um efeito diferente, a super problematização da *police*, graças ao fato dos pequenos estados alemães funcionarem como laboratórios de experimentação de técnicas. Não havia na maioria desses estados um corpo administrativo já formado. Muitos técnicos advindos das universidades podiam aplicar seus conhecimentos no desenvolvimento de uma ciência para fazer crescer a força dos Estados que ficou conhecida em Von Justi como *Polizeiwissenschaft*. Na França, pelo contrário, a unidade territorial e a centralização monárquica contavam com uma administração pronta, apesar de menor número de teóricos. Menos ciência, mais práticos. Há bem menos expressões para o tema do que se encontra na Alemanha, como *Polizeistaat*. Ibid., pp. 324-325.

tratados⁷¹⁷. Seu emprego embasa a idéia genérica de condução política, como recorda Scipione Ammirato (1531-1601) em *Istorie Fiorentine (in cose di polizia non volse che avesse che due voti)*. Da mesma forma, Traiano Boccalini (1556-1613) observa que, em *Ragguardi del Parnaso, gli animi dei cittadini più si accendono ad intraprendere le scienze e ogni civil pulizia*⁷¹⁸. Mas, afirma Napoli, predominantemente, *polizia* aparece como forma de governo da coisa pública seguindo os ensinamentos de Aristóteles. No *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua, o “motto policia” considera-se não apenas “tutte gienere e spezie e maniere di signoreggiare”, mas particularmente aquele que em Aristóteles corresponde à combinação de oligarquia e democracia. A vulgarização dos *Opuscoli morali* de Plutarco também popularizou alguns significados como a indicação, na tradução de Marcello Adriani, de que a *polizia* se refere a “cittadinanza, cioè partecipazione della giustizia e de’ privilegi d’alcuna città”. “Usare polizia” significa “amministrare qualche azione memorevole per lo ben essere della repubblica”, “un accrescimento d’entrate, il terminare una guerra, la pubblicazione d’alcun decreto”⁷¹⁹. Na recepção e adaptações de Plutarco já estão evidentes os requisitos da ação útil para o Estado, e com a *polizia* assim concebida emerge uma espécie de dinâmica das formas de governo, uma vocação para lidar com as práticas do poder. Mas esse desdobramento se faz, primeiro, com a definição de um paralelo entre o governo da casa, da cidade e da república. Na continuidade entre as necessidades para comandar uma casa e o Estado certa riqueza conceitual acresce à *polizia* as referências patrimoniais que irão compor as noções materiais de subsistência da *respublica*, em muito por causa da influência da tradução latina do tratado *Economia* de Aristóteles. Numa ascensão imediata a *polizia* se investiu dos objetivos pragmáticos da política, *la potenzialità a creare un certo ordine e benessere nella collettività*⁷²⁰. Também abarcou os regulamentos concernentes às tarefas da administração pública e mesmo os primeiros mecanismos de controle sobre a circulação de bens. No entanto, a correlação entre “polizia” como instrumento da “política” no caso específico da Toscana, discutido por Napoli, não suscitou a criação de um paradigma para uma epistemologia governamental. A

⁷¹⁷ NAPOLI, Paolo. **Polizia d’Antico Regime: Frammenti di un concetto nella Toscana e nel Piemonte del XVII e XVIII secolo**. In: STOLLEIS, Michael; HÄRTER, Karl; SCHILLING, Lothar [organizadores]. **Policey im Europa der frühen Neuzeit**. Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996.

⁷¹⁸ Citados por Napoli. Ibid., p. 10.

⁷¹⁹ Ibid., p. 11.

⁷²⁰ Ibid., p. 12.

experiência toscana da noção de *polizia*, acrescenta Napoli, se apresenta assinalada, no plano da racionalidade política, por uma carência ontológica que não desloca o termo de sua natureza prático-instrumental. Em sua opinião, a latente e inequívoca identificação conceitual (entre *polizia* e *política*) traduz a dificuldade de representar uma validade metonímica da noção, *che la tradizionale formula del Polizeistaat esemplifica in altre esperienze assolutistiche europee*⁷²¹.

O termo *polizia* não indicaria então um significado conceitual considerável, ficando a essência dos assuntos de *polizia* restritos à extrema periferia das ações materiais voltadas à prevenção da criminalidade e à garantia da tranquilidade social. No vocabulário legislativo da Toscana do Antigo Regime a *polizia* é uma aquisição tardia, e não exerce uma função teoricamente relevante. Problema visível, para Napoli, na ausência do termo entre as fórmulas de controle supra-jurisdicional, típicas na Alemanha, que pugnavam pelo predomínio das medidas extravagantes da *polizei* sobre a sociedade com o objetivo de preservar o bem público, e na irregularidade com que o termo aparecia associado às estratégias da cameralística do século XVIII⁷²². Sufocada pelas pressões por um bom governo contra um governo “político” e pela fragmentação administrativa o discurso normativo italiano da *polizia* pode ser encontrado no plano de uma reflexão política incapaz de incluir-se numa teoria do Estado (como o modelo austro-prussiano), tanto quanto de encontrar-se sistematizada como prática de governo cotidiano dos homens (modelo francês)⁷²³. Um pouco contra a corrente, a proximidade com a França até que proporcionou à região do Piemonte um conjunto de definições mais próximas a uma teoria geral da *polizia*, em que a legislação chegou a centralizar os desdobramentos operativos da vontade soberana através de um modelo de governo como tutela dos interesses monárquicos. Mas, Napoli ressalta que, afora algum interesse para o estudo da epistemologia política, a importância dessa inclinação dos estatutos da região não tinha respaldo social, tradicionalmente muito débil⁷²⁴. A intersecção entre dois pressupostos da *ragion di Stato* deram origem ao alcance que a propagação da *polizia* teve no Piemonte nos séculos XVI e XVII: a relação entre a importância da “conjuntura”, que solicita a intervenção firme e

⁷²¹ Ibid., p. 26.

⁷²² Ibid., p. 29.

⁷²³ Ibid., p. 30.

⁷²⁴ Ibid., p. 38.

tempestiva da autoridade para agir sobre os elementos circunstâncias que se interpõem entre a autoridade e os objetivos do governo, e o imperativo da “antivedenza”, que exige o planejamento da existência intersubjetiva e as relações entre os homens e as coisas. Por um lado, há o otimismo gnoseológico que reputa positiva a *polizia* pela capacidade de promover o bem comum. A *polizia* como “esatta antivedenza a tutte le cose che riguardano la conservazione, il buon essere e la prosperità”⁷²⁵. Por outro, restaura-se a dimensão cética e não-cognitiva do político porquanto submeter-se à “conjuntura” faz decair a previsibilidade positiva das regras políticas. A tal ponto que *polizia* restringiu-se a uma ciência dos remédios, da norma com antídoto, representando nessa visão monarquista (ou absolutista de origem francesa) a ciência do ‘*giusto motivo*’, *dove giusto traduce giustezza più che giustizia*⁷²⁶.

Na França, o Estado monarquista, desde o século XVI, se tornou um Estado intervencionista, e, apesar de limitado pelos freios ao poder herdados da Idade Média, não descartava qualquer possibilidade de aumentar a concentração de poder e o controle sobre a população. Na França absolutista, ao contrário dos territórios da Alemanha Reformista, o termo “*police*” era uma referência direta a problemas de controle do poder político⁷²⁷. Segundo Skinner, a melhor avaliação do início dessa problematização é sem dúvida a obra de Claude de Seyssel, *A monarquia na França*, membro do Parlamento de Paris e membro do Grande Conselho instituído por Luís XII⁷²⁸, que propôs que o poder absoluto do rei devia ser restrito por uma série de freios (freins), sendo o mais complexo e constitucional o “*la police*”, composto por três elementos, do qual o último era a obrigação de ouvir pareceres. Os legalistas do período seguinte reduziram os freios, e “*la police*” perdeu o

⁷²⁵ Ibid., p. 38. Citação de Napoli, retirada do edito de 22 de julho de 1629, di Turim, “su vagabondi e forestieri”.

⁷²⁶ Idem.

⁷²⁷ Em **Liberty, Metaphor, and Mechanism: "checks and balances" and the origins of modern constitutionalism**, David Wootton, professor de História Intelectual na Universidade de Londres, propõe uma retomada dos estudos de história das idéias para reconstruir as influências de metáforas mecanicistas que embasaram os pensadores revolucionários ingleses, especialmente escapando à tentação léxica que obstrui as possibilidades de novas conexões entre aqueles. Ele é crítico do que ficou conhecido como A Escola de Cambridge, que reúne autores como John Dunn, John Pocock e Quentin Skinner, em torno de estudos fundamentalmente lingüísticos e moralmente normativos que realizaram sobre o mesmo período e assunto, poder e política no início da modernidade. “Checks and balances” são dois termos que possuem conotação muito próxima daquela que os franceses utilizaram referindo-se aos *freins* do poder político. Texto disponível em http://www.constitution.org/lg/check_bal.txt; acessado em 19 de setembro de 2008. O texto é de 2002.

⁷²⁸ **As fundações do pensamento político moderno**. op. cit., p. 533.

fôlego. Mesmo com o constitucionalismo dos juristas da década de 1560 a política de freios foi quase que completamente enterrada.

No século XVII, o crescimento considerável da administração de Luís XIV acentuou o fenômeno. Será nos séculos XVI e XVII que terão início as instituições que anunciam uma nova concepção da *police*, que se torna *administration au service du roi et du bien public, la suite n'étant plus qu'une question de vocabulaire*⁷²⁹. Já no século XVI a *police* adquire uma importância crescente para a política monarquista com a ampliação da realidade material, com a qual tomou forma inicialmente – ou seja, a *police* como apropriação dos elementos materiais constitutivos do Estado. Se a atenção voltada para o comércio se tornava crescente, a urgência endêmica que exigia a intervenção do soberano era a pobreza de grandes estratos da população. Especialmente na metade do século, com as guerras de religião, intensificam-se as disposições que dão cumprimento a essa obrigação de cuidado com os súditos⁷³⁰. Sobre tal questão, acentua Paolo Napoli, a *police* experimenta de forma decisiva a própria prerrogativa do governo: a necessidade econômica e social se entrelaçam com a emergência política que dividia o país na segunda metade do século. Diante de uma situação profundamente marcada pelas lutas religiosas, as questões da *police*, pela amplitude de suas medidas e pela neutralidade política, oferecem ao poder soberano uma via de acesso vitoriosa para fora do conflito sobre o terreno de uma ordem material que concerne à essência humana dos súditos, longe de toda divisão política e confessional⁷³¹. O Editto de Nantes, de 1598, continua Napoli, “visto de cima”, sanciona a legitimação jurídica de uma soberania que, todavia, encontra na cura para as exigências cotidianas o espaço de sua eficácia, tentando reunir na base os súditos em torno da coroa. Numa perspectiva similar, o antagonismo deve ser reconvertido da intolerância da forma ideológica e religiosa à aceitabilidade da forma civil de governo, segundo os três objetivos principais que demarcam o Estado territorial: a tranquilidade, a segurança e a ordem⁷³². Um ano após o Editto de Nantes, Henrique IV decreta duas ordenações que investem sobre o

⁷²⁹ DURAND, Bernard. **La notion de police en France du XVI^e au XVII^e siècle**. In: STOLLEIS, Michael; HÄRTER, Karl; SCHILLING, Lothar [organizadores]. **Policey im Europa der frühen Neuzeit**. Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996.

⁷³⁰ NAPOLI, Paolo. **“Police” e Ration di Stato: governare in Francia nell’Ancien Régime**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999. p. 126.

⁷³¹ Idem.

⁷³² Idem.

objeto típico da *police*. A primeira é o *Edit de rétablissement du système général de maîtrise et règlement sur la police des métiers* (abril de 1597), com o qual a monarquia pretendeu restabelecer o controle sobre as corporações e o comércio para alimentar as finanças da coroa, reafirmando-se ao mesmo tempo como fonte de toda norma do reino. A segunda é a *Ordonnance générale sur les faits des eaux et forêts et l'entretien de chemins publics*, de 1597, exemplo de uma competência ainda mais dilatada do poder de *police* com o objetivo de salvaguardar a propriedade do Estado das destruições da guerra civil. Assim, a soberania toma consciência pragmaticamente dos instrumentos e objetivos que a realidade efetiva lhe prescreve por ser a força que governa. A aliança entre a monarquia e a *police* aparece então nas inderrogáveis exigências da práxis. Como consequência, Napoli chama a atenção para uma separação com graves efeitos para o tema da razão de Estado: enquanto as doutrinas jurídicas do Estado se dedicavam a classificar a natureza do poder, referindo-se às prerrogativas soberanas, no início do século XVII na França *la razionalità politica si alimenta sempre più dall'attenzione, infinitamente reiterata, per l'umiltà dell'ordinario*⁷³³. Se muitos teóricos da razão de Estado haviam se dedicado a correlacionar suas práticas à perspectiva de aumento do poder estatal, então suas estratégias tenderiam a se concentrar cada vez mais nos instrumentos cotidianos para dar cumprimento àquele fim do que nas reafirmações extemporâneas e violentas do poder soberano – como no caso da razão de Estado como *coup d'État* em Naudé.

A razão de Estado para certos autores franceses como Antoine de Montchrétien (*Traité de l'oeconomie politique*, 1615) se traduz numa atenção empírica e circunstancial mais do que numa aplicação rígida das regras. Ela oferece os instrumentos indispensáveis para realizar a tarefa mesma de definição e aplicação dos regulamentos, dado que o Estado não é um corpo acerca do qual está disponível um saber imutável para lidar com sua realidade⁷³⁴. Não espanta assim o alcance da definição de *police* dado pelo principal texto sobre o tema do século XVII, o *Traité de la police* de Nicolas Delamare, para quem o poder de polícia “consiste à assurer le repos public, à purger la ville de ce qui peut causer des désordres, à procurer l'abondance et à faire vivre chacun selon sa condition et son devoir”⁷³⁵. Charles Loyseau aproximou a *police* do direito administrativo, direito por meio

⁷³³ Ibid., p. 127.

⁷³⁴ Ibid., p.131.

⁷³⁵ Ibid., p. 135. Citado por Napoli.

do qual seria permitido *de faire d'office, par le seul intérêt du bien public et sans postulation de personnes, des règlements qui engagent et qui lient tous les citoyens d'une ville pour leur bien et leur utilité commune*⁷³⁶. Delamare associa a *police* ao próprio cerne do direito público, que tem por objeto « le service du roi e du bien public ». As leis da *police* não teriam outro objeto, segundo Delamare, que não fosse o bem comum da sociedade, e a inteligência de suas ações dependeria quase sempre dos conhecimentos dos eventos que lhe dão causa⁷³⁷. O núcleo central da *police* é a atenção aos detalhes, uma vocação inspirada na idéia de uma infinita perfectibilidade, que deixa vir à tona a figura de um rei que não é apenas um justiceiro, mas um administrador benevolente, *pastore del proprio gregge*.

A técnica de gestão social elaborada no interior da *police* atravessa no século XVII o contexto urbano para o qual foi originalmente concebida e no qual foi originalmente aplicada. O espaço da política é invadido por seus dispositivos práticos. Nesse ponto, a fórmula *police générale du royaume* não indicava a condução geral do Estado, mas uma prática de governo bastante senhorial, irredutível a métodos nas experiências iniciais do Estado territorial. Ao combinar exigências morais endereçadas ao indivíduo com o interesse econômico relativo às multidões, a *police* oferece os meios pelos quais o poder soberano se seculariza nos automatismos da vida habitual. Em tais circunstâncias, a monarquia experimenta o significado de conduzir uma massa de homens, com o objetivo de assegurar sua subsistência, a capacidade de trabalho e a atitude social⁷³⁸. Há uma aproximação tão grande entre os mecanismos de governo da *police* e o indivíduo que chega a ser cogitada a ausência de civilidade sem a sua presença. *Un popolo bien policé è quello che ha abbandonato lo stato selvaggio per entrare nella condizione civile*. “Police”, em geral, se opõe à barbárie, enquanto lei fundamental da sociedade, co-essencial à existência racional do homem⁷³⁹. A *police* como parte essencial do governo se define conforme uma racionalidade própria que, ao evitar um esquema rígido, através do qual o poder soberano reafirma sua autoridade impondo suas decisões, tem por objetivo remodelar permanentemente a vida dos cidadãos onde e da forma que a situação demonstrar

⁷³⁶ DURAND, Bernard. *La notion de police en France du XVI^e au XVII^e siècle*. op. cit., p. 172.

⁷³⁷ Ibid., p. 179.

⁷³⁸ NAPOLI, Paolo. “Police” e Ragon di Stato: governare in Francia nell’Ancien Régime. op. cit., p. 137.

⁷³⁹ Ibid., p. 141.

necessário. A oportunidade e a eficácia são os parâmetros para que a autoridade pública possa agir no caso concreto. A vocação performativa da *police* não pode ser confundida, portanto, com a noção de “lei”. Na definição de Claude Fleury há a reafirmação de uma idéia comum aos fisiocratas: « On appelle police les règlements particuliers qui concernent les choses les plus nécessaires à la vie et au commerce des hommes, qui, étant pour la plupart différentes en chaque lieu, ne peuvent pas aisément être comprises sous une loi générale »⁷⁴⁰. Em *Avis au duc de Bourgogne* Fleury acrescenta que, ao contrário das principais decisões soberanas, a *police* é a parte essencial do governo porque está atenta aos detalhes. « Les détails qui paroissent petits – sono – plus utiles que discours généraux et raffinemens de Politiques ». Mas é difícil ser mais claro do que a definição de Montesquieu:

Dans l'exercice de la police, c'est plutôt le magistrat qui punit que la loi : dans le jugement des crimes, c'est plutôt la loi qui punit que le magistrat. Les matières de police sont des choses de chaque instant, et où il ne s'agit ordinairement que de peu : il ne faut donc guère de formalités. Les actions de la police sont promptes, et elle s'exerce sur des choses qui reviennent tous les jours : les grands punitions n'y sont donc pas propres. Elle s'occupe perpétuellement de détails, les grands exemples ne sont donc point faits pour elles. Elle a plutôt des règlements que des lois [...] il ne faut pas confondre les grandes violations des lois avec la violation de simple police : ces choses sont d'un ordre différent⁷⁴¹.

Diante do dogmatismo sem compromisso da lei, que reafirma a discrepância entre a decisão da autoridade e a obediência dos súditos, a *police* tem a preocupação de reabsorver a exterioridade do poder político na proteção aos governados. O mistério da *police*, escreveu Willebrand no *Abrégé de la police*, de 1756, é « cette façon d'agir, pour régler les choses indépendamment des ordonnances »⁷⁴². Advinda de uma instância soberana esquivada, elusiva, a *police* cumpre a função indispensável de tornar familiar aos homens a presença da autoridade pública⁷⁴³, através de uma modalidade de poder paralelo à intervenção da lei.

O encontro entre a vontade soberana e as aspirações dos indivíduos pode ser pensada no esquema teórico da *police* como ponto de inflexão entre Estado e sociedade.

⁷⁴⁰ Ibid., p. 142. Citado por Napoli, do livro *Institutions au droit français*.

⁷⁴¹ Ibid., p. 143. Citado por Napoli, de *L'esprit des lois*. 1. XXVI, c. XXIV.

⁷⁴² Idem.

⁷⁴³ Idem.

Através de uma rede providencial estendida pela *police* a monarquia objetiva a própria natureza soberana no momento em que aparece sempre mais claro que a obediência do povo aumenta com a prestação dos serviços públicos. *Dal punto de vista degli individui, la police favorisce l'integrazione più difficile tra interesse dello stato e ragione dei privati*⁷⁴⁴. Outra questão fundamental é o fato de que a norma jurídica, com o traço semântico das proposições normativas, prescritiva e imperativa, ganha uma nova conotação influenciada pelo crescimento dos mecanismos de *police*. A regra de *police* não contém simplesmente as injunções de uma vontade soberana, mas busca classificar as condutas e enfrentar as condições pelas quais se pode determinar um indivíduo como membro do corpo político. Nesse sistema a coerção é apenas um aspecto, porque acima de tudo a *police* tem uma inclinação pragmática, centrada na construção de uma nova realidade: *dare una forma comunitaria a una molteplicità d'individui che altrimenti resterebbero isolati gli uni dagli altri*. A racionalidade das medidas de *police* é gênero organizatório, classificatório, atributivo de status, *esprime perciò una concezione ordinatrice della realtà*. É sob o signo desta penetração da *police* na sociedade francesa que o debate político-jurídico do século XVIII investirá sobre a idéia de administração como modelo específico de governo.

Mas, se na França o termo *police* significava geralmente o conjunto dos meios aplicados na administração do Estado para garantir a ordem, e se essa problematização esteve inscrita diretamente nos quadros reflexivos sobre a *raison d'État*, é na contramão de uma racionalidade estruturada pela razão de Estado que será constituída na Alemanha uma doutrina da *Policey*⁷⁴⁵. Na Alemanha, a evolução do termo *police* seguiu os rumos das divisões territoriais e a luta por afirmações de controle e independência soberanas no século XVII. Veit Ludwig von Seckendorff foi o autor do primeiro tratado sistemático sobre a *Policey* no século XVII, e, de acordo com Senellart, um dos precursores e dos primeiros representantes do conceito de Estado de bem-estar, *Wohlfahrtsstaat*, que será plenamente teorizado no século XVIII. Além de Seckendorff, Pasquale Pasquino lembra que outro livro de suma importância para o tema da *Policey* foi publicado em Frankfurt-sur-le-Main na

⁷⁴⁴ Ibid., p.145.

⁷⁴⁵ SENELLART, Michel. **Raison d'intérêt et gouvernement du bien-être dans le « Teutscher Fürstenstaat » (1656) de Seckendorff**. op. cit., p. 221.

segunda metade do século XVIII, o *Biblische Policey*, de Dietrich Reinkingk⁷⁴⁶. Seckendorff e Reinkingk não são pensadores de primeira linha sobre a natureza do Estado moderno, nem mesmo foram importantes intérpretes da *ratio status* na Alemanha. Meinecke comenta que Seckendorff, autor de *Teuscher Fuerstenstaat*, não é de fato uma contribuição importante para o estudo da razão de Estado na Alemanha, porque junto com outros ele se detinha exclusivamente sobre os direitos e deveres tradicionais do soberano; a razão de Estado na Alemanha, para ele, somente ganhou força com autores de vocabulário jurídico-latino como Clapmar (Arcanas, 1644), Johannes Corvinus (Discursus de arcanis rerum publicarum, 1644) e Bogislav Chemnitz (Hippolithus a Lapide)⁷⁴⁷. Não é o que propõe Pasquino, que utiliza estudos de Hermann Heller para destacar uma nova exploração da razão de Estado por autores do Império. Seckendorff fazia parte de um grupo de teóricos que eram técnicos de Estado, e que rejeitaram de pronto as discussões da razão de Estado para se concentrarem sobre os deveres da administração estatal. Meinecke parece bem mais preocupado com a questão da legitimidade do poder político do que com as técnicas de administração que alguns autores como Pasquino, Lazzeri e Reynié afirmam ter dominado parte das discussões de época na Alemanha reformista. Pasquale Pasquino aponta que essas duas razões de Estado tiveram influência sobre todo o pensamento político da Europa *seiscentista* em diante. Os termos *ragione di stato* e *Polizeiwissenschaft* simbolizam conceitualmente essa dicotomia, separada pelos pensadores originais e Criadores, como Hobbes, Maquiavel e Bodin, e aqueles que foram técnicos da política e administração.

Pasquino se questiona sobre porque a Alemanha moderna não produziu textos como *Leviatã* ou *O Príncipe*. Autores como Seckendorff, estudado por Hermann Heller como Criador da doutrina social e jurídica do Estado, responderam com tratados sobre a “Policey” ou “police”, à mesma pergunta básica dos seus contemporâneos, “como é possível governar”, mas afirmando que o importante é criar uma máquina administrativa

⁷⁴⁶ PASQUINO. Pasquale. **Police spirituelle et police terrestre – D. Reinkingk e V. L. von Seckendorff**. In: LAZZERI, C. ; REINYÉ, D. **La raison d'état: politique et rationalité**. op. cit. p. 83-84. Pasquino foi aluno e pesquisador em alguns cursos de Foucault durante o fim da década de 70, quando o pensador francês estava debruçado sobre o surgimento do poder político moderno estudando as técnicas de razão de Estado, em busca da formação do conceito de governo das coletividades, que ele viria a chamar de *governamentalidade*.

⁷⁴⁷ Cf. **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes**. op. cit., p. 124-126

que estabeleça os vínculos entre a soberania, os súditos e o território, ensejando assim o Estado territorial⁷⁴⁸.

O *Teutscher Fürstenstaat* foi publicado em 1656, encomendado pelo Duque de Gotha, Ernest le Pieux, que ao subir ao trono em 1640 havia começado, ainda durante a guerra, a reconstrução do seu território devastado pela Guerra dos Trinta Anos. O objetivo do duque era reorganizar toda a administração de seu Estado, e Seckendorff, ainda jovem, e funcionário do principado entre 1646 e 1664, corresponde às expectativas do soberano produzindo um texto com uma descrição ampla sobre o que é um Estado e como começar a colocá-lo em ordem. Embora não pense numa teoria geral da política ou do Estado, Seckendorff reafirma a tradição estatista ao definir um conjunto de elementos independentes do governo e da sociedade. Na primeira parte do livro, Seckendorff destaca a materialidade do território, descreve sua origem, seus componentes naturais, montanhas, campos, florestas, castelos, cidades, vilas, feudos, fronteiras, fertilidade, indústria, como se alimentam os súditos, qual a diferença de riqueza que existe entre os habitantes, etc. Mas a guinada de Seckendorff não se reduz ao realismo estatista, na opinião de Senellart. O que interessa é menos a descrição material do Estado do que seu governo e as formas de administrá-lo⁷⁴⁹. Não é por ter estudado a organização prática de uma *Policey*, mais do que a constituição do Império, os fundamentos da ordem civil ou as máximas da arte de governar que Seckendorff inova. A originalidade de sua mudança consiste menos no objeto de seu tratado, a *Policey*, do que na maneira com que ele elabora suas reflexões, a partir da experiência real dos pequenos Estados principescos⁷⁵⁰. Os tratados de Vestfália, de 1648, tinham consagrado a superioridade territorial dos Estados (Landeshoheit) dentro do Império. Aliás, uma questão que os livros de história do direito internacional costumam ignorar ao remontar a assunção do conceito de soberania ao tratado, já que a independência dos principados alemães diante do controle exercido pelo imperador é que estava em questão nos debates entre protestantes e católicos. Ou seja, os grandes reinos, verdadeiros

⁷⁴⁸ Sobre as técnicas de police na Alemanha e Itália nos séculos XVI e XVII, cf. a importante série de estudos em KELLENBENZ, Hermann. DE MADDALENA, Aldo [A cura di]. **Finanze e ragon di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna**. Bologna : Il Mulino, 1984. Cf., de Michael Stolleis, **Pecunia nervus rerum. Il problema delle finanze nella letteratura tedesca della ragon di Stato nel XVII secolo, di Michael Stolleis**.

⁷⁴⁹ **Raison d'intérêt et gouvernement du bien-être dans le « Teutscher Fürstenstaat » (1656) de Seckendorff**. op. cit., p. 223.

⁷⁵⁰ Ibid., p. 225.

Estados bem definidos como a França não precisaram do Tratado de Vestfália para afirmarem sua autonomia, mas se beneficiaram da nova linguagem colocada na mesa de negociações entre os países envolvidos.

A grande questão seria, desde então, afirmar essa soberania sem colocar em perigo o equilíbrio geral de forças. Para Senellart, colocados nesses termos, aumentar o poder num quadro de equilíbrio concorrencial é exatamente um problema da *raison d'État*⁷⁵¹. A teoria da *Policey*, de Seckendorff, não fazia mais do que aplicá-la ao programa de reconstrução territorial dos Estados alemães. Seckendorff, contudo, não situou sua análise sobre o terreno da *ratio status*, mas foi exatamente contra ela que definiu o domínio da *Policey*. Para Senellart a explicação é simples, Seckendorff apenas teria preferido um termo, *Policey*, a outro, *ratio status*, com o interesse de tratar, praticamente da mesma forma, o governo do Estado⁷⁵². Seckendorff, profundamente impregnado pela tradição religiosa luterana, membro do movimento pietista, autor de *Christen Staat* (1685) e uma extensa história da Reforma, rejeita em absoluto a *ratio status* maquiaveliana, propensa a justificar os estratagemas da política da força em consideração a necessidades superiores. Foi nesse sentido negativo que Seckendorff analisou, sob a direção de Boecler, a *ratio status* de Tibério.

Senellart é enfático ao assinalar que a rejeição da *ratio status* como princípio de transgressão das normas ético-religiosas não é suficiente para excluir a *Policey* do campo global da razão de Estado, aquele que é constituído, em grande parte, contra a lógica subversiva do maquiavelismo. *La critique de la ratio status machiavélique, en d'autres termes, laisse ouverte la question des rapports entre Policey et bonne raison d'État*⁷⁵³. Senellart elenca um exemplo interessante de sua tese: a tradução do título do livro de Botero, em 1596, *Della ragion di Stato*, em alemão, ficou *Gründlicher Bericht von Anordnung guter Policeyen und Regiments, auch Fürsten und Herren Stands*. Na ausência da palavra « Estado » - *staat* tinha o significado bem definido de situação, *status* como condição – a idéia de Estado ficou fragmentada em termos como *Policey*, *Regiment*, *Stand*, a razão de Estado no sentido de Botero sendo concebida como *Anordnung guter Policeyen*,

⁷⁵¹ Idem.

⁷⁵² Idem.

⁷⁵³ Idem.

ou seja, o estabelecimento de uma boa *Policey*⁷⁵⁴. Porém, se o vocabulário se entrecruza, e às vezes se confunde, Senellart não crê na possibilidade de que Seckendorff estivesse pensando na tradição dos debates sobre a boa e má razão de Estado, como assumiu Dietrich Reinkingk no *Biblische Policey*. Seckendorff conhecia os termos da discussão, mas ao descartar a *ratio status* sem maiores explicações talvez estivesse situando a *Policey* fora da linguagem política moderna, dentro das tradições dos Estados alemães. *A l'État de la ratio status, figura despotique d'une domination absolue, Seckendorff oppose le modèle d'une autorité patriarcale, attentive au bien-être commun*⁷⁵⁵. A finalidade do governo no que diz respeito às coisas temporais ficaria assim com a obrigação do príncipe de conservar o poder e a dignidade própria às suas funções, o estabelecimento de boas leis para manter a justiça, a paz e os recursos do povo, assegurar o exercício da jurisdição nos conflitos entre os súditos, e a defesa do poder, das leis e da jurisdição contra os sediciosos e inimigos⁷⁵⁶.

Evidentemente, Seckendorff não é uma espécie de representante solitário da razão de Estado na Alemanha a se debater entre as teorias da administração e o fortalecimento do poder soberano, às custas do bem comum. Stolleis cataloga uma influência bastante ampla sobre os autores do Império, na contramão do diagnóstico de Meinecke de que a razão de Estado alemã foi pouco fértil⁷⁵⁷, em que Clapmar marca um ponto de referência, concentrado nos estudos sobre o tacitismo e na literatura da *raison d'État*. Muitos autores alemães (Christoph Pflug, Matthias Bernegger, Christoph Forstner, etc.) estudaram os meios para conservar e aumentar uma comunidade, distinguindo, depois de Clapmar, aqueles permitidos e os meios ilícitos, para se contrapor à Maquiavel, *l'avocat pervers*. No plano prático, os juristas formaram um grupo numeroso e importante entre esses estudiosos. O exame do *bonum publicum* e da *utilitas publica*, objetivos do governo e da legislação, o inventário das intervenções exigidas pela necessitas, a “utilidade comum” e a *Policey* pertencem às questões jurídicas elementares da época. Com o desenvolvimento de um *Jus publicum* independente e de cátedras de “Politique” a *ratio status* passa ao primeiro plano como fórmula jurídica a ser aplicada às situações limite de conflito entre o direito

⁷⁵⁴ Ibid., p. 226.

⁷⁵⁵ Idem.

⁷⁵⁶ Ibid., p. 230.

⁷⁵⁷ STOLLEIS, Michael. “L’idée de la raison d’État” de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle. op.cit., pp. 11-43.

individual e a coletividade, entre o direito e a ética⁷⁵⁸. Da metade do século XVII ao início do século XVIII, o número de dissertações sobre a *ratio status* aumentou de modo impressionante, afirma Stolleis.

En une cinquantaine d'années trente auteurs (non répertoriés par Meinecke) s'y sont exprimés. (...) il est évident que ces *dissertationes de Ratione Status* apparemment inlassables ne s'accumulent pas par hasard dans un si étroit laps de temps. C'est, en simplifiant, l'époque où s'impose pleinement l'absolutisme, où la « raison d'État » est utilisée comme instrument de monopolisation du pouvoir, permettant d'abolir tous les droits et de niveler les pouvoirs intermédiaires. C'est pourquoi les écrits de la fin du XVIII^e siècle qui défendent la société de corps (*ständisch*) contre l'absolutisme ont en aversion cet emploi de la raison d'État comme « médecine d'État universelle ». Mais c'est en même temps l'époque où la politique d'expansion conduite par Louis XIV provoque une nouvelle flambée de patriotisme impérial. Aussi trouve-t-on ici une série de libelles captivants, qui dénoncent en Louis XIV le principal représentant d'une politique régie par la raison d'État et l'accusent d'être un *Machiavellus gallicus*⁷⁵⁹.

Entre os autores *cameralistas* alemães que ajudaram a formar uma ciência positiva do Estado, há uma inclinação para elaborar um campo de estudos independente das teorias jurídicas da soberania⁷⁶⁰. A questão é elucidar a relação entre tal ciência concreta dos recursos do Estado e a *raison d'État*. O discurso “policista” se opõe ao direito de soberania em nome de uma tradição específica do direito territorial alemão, aquela que se debate entre a jurisdição imperial e a liberdade dos *estados* do Império. Chemnitz e Conring fazem apologia à soberania mista contra o absolutismo francês e inglês, mas ambos não tratam da *ratio status* dentro dos quadros de reflexão sobre a constituição imperial. Seckendorff é o primeiro a ter consciência para abrir uma via nova ao substituir a noção de política elaborada pelos legalistas por sua concepção econômico-administrativa do governo do Estado (*Stand*, sinônimo de *Staat*). Colocando de outra forma, prossegue Senellart, *a ciência da police não traduz tanto uma resistência por certos autores alemães ao direito de soberania quanto sua recusa de colocar o problema da soberania em termos de direito*⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ Ibid., p. 31.

⁷⁵⁹ Ibid., p. 32.

⁷⁶⁰ SENELLART, Michel. **Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVII^e siècle?** In.: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d'État.** Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

⁷⁶¹ Ibid., p. 280.

Seckendorff representa um momento de transição na história da *Policey*. Do fim da Idade Média ao começo do século XVII, a *Policey* designa a boa ordem da comunidade, ou as leis que asseguram essa boa ordem, confundindo-se com o direito, o bem comum e a justiça. A partir da segunda metade do século XVII, a *Policey* tende a se dissociar da justiça, para se transformar numa tecnologia de gestão dos interesses materiais da sociedade. Essa mudança conta com um processo de autonomização do Wohlfahrt, em que a *Policey* se torna um instrumento de reforço do poder de Estado, para a exploração intensiva de seus recursos humanos e materiais. Seckendorff interpretou bem o momento de transição para as práticas do estatismo centradas na administração, embora tenha atrelado o sentido geral do governo à idéia medieval de bem comum. Mas ao propor que poderia conduzir a organização do Estado com vistas ao crescimento de sua força sem associar-se à *ratio status*, provavelmente deixou de perceber que tal associação já estava feita na fórmula *Policey* mais crescimento do Estado, encetando uma teoria social e não mais jurídica do Estado⁷⁶².

Não seria abusivo, propõe Senellart, abordar a ciência da *police* no discurso alemão da *ratio status*, aos moldes da tese de Foucault em *Securité, territoire et population*, onde considera que a *Polizeiwissenschaft* é a forma tomada por uma tecnologia governamental dominada pela razão de Estado. O exemplo de Seckendorff contraria, em termos teóricos, essa tese. Bem como outros textos que esbarram na amplitude do conceito *police*, manipulado de modo complexo e conflituoso entre os autores da razão de Estado na Alemanha. A história do termo *police* e sua relação com a *ragion di Stato*, contudo, parece ser um destaque a favor da tese de Foucault.

A ausência de palavras adequadas em alemão para traduzir *ragion di Stato* impôs uma complexa reformulação dos títulos originais das obras precipitando a variação da palavra *Stato* em vários termos como *Policey*, *Regiment* e *Stand*, como no caso do tratado de Botero. *Policey* é uma dessas palavras que serão usadas para exprimir a idéia de “Estado”, e aparece em vários documentos imperiais desde o fim do século XV. Em 1530 é publicado o primeiro regulamento imperial de “police”, *Römisch-Kayserlicher Majestät Ordnung und Reformation guter Policey*, e a expressão *gute Polizei* entra no vocabulário

⁷⁶² PASQUINO. Pasquale. *Police spirituelle et police terrestre* – D. Reinkingk e V. L. von Seckendorff. op. cit., p. 115.

oficial com o sentido de ordem pública⁷⁶³. Ao mesmo tempo, ainda seguindo o raciocínio de Senellart, nasce, na trilha da tradição aristotélica, outra variante semântica, derivada do grego *politeia*, em que *Polizei* passa a designar não apenas a boa ordem da coisa pública, mas a coisa pública ela mesma⁷⁶⁴. Dessa forma, através desses dois eixos, jurídico e filosófico, de criação lexical, a *Polizei* recobre no começo do século do XVII um campo largo de significações descritivas, prescritivas e normativas: *l'ordre, les conditions légales de l'ordre, l'État, l'État ordonnée au bien comum, etc*⁷⁶⁵. Isso porque, defende Senellart de modo bem direto, a razão de Estado na Alemanha, na sua versão anti-maquíveliana, tomou a forma de uma teoria da *police*. Enquanto a França, mais ciosa do direito administrativo que da economia política, permaneceu dependente da idéia romanista de soberania – a *police* subordinada à *majestas* –, a *police* na Alemanha se desenvolveu a partir da idéia aristotélica de melhor regime, orientada para a busca do bem-estar (*Wohlfahrt*)⁷⁶⁶. A distinção é bastante enviesada, mas oferece um esquema de análise para comparar os dois sistemas de governo e estabelecer o vínculo entre a ciência da *Polizei*, e as teorias dos *arcana imperii* e a *ratio status*.

Fazendo um levantamento a partir da leitura de um livro de Schumpeter, *History of economic analysis*, Pasquino anotou alguns títulos de Von Justi, como *Foundations of the Power and Happiness of the States, or an Exhaustive Presentation of the Science of Public Police* (1760-1), e Von Sonnenfels, *Foundations of the Science of Police, Commerce and Finance* (1765), que seguem essa direção. “Science de police” é, nesses estudos, apenas o ponto culminante de uma vasta literatura, negligenciada atualmente, que atravessa todo o período moderno, acompanhando e servindo de suporte à construção da ordem social que conhecemos desde o Iluminismo, cujo início é bem anterior. O corpo de conhecimentos da *police*, afirma Pasquino, conhecido no século XVIII como “ciência da felicidade” ou “ciência do governo”, constituiu a sociedade como um objeto de conhecimento e, ao mesmo tempo, alvo de intervenção política. Duschene, no *Code de Police*, de 1757, afirma que a ‘*police has as its general object the public interest*’, mas na dificuldade de definir *police* com clareza acaba assumindo a fórmula comum de *cura promovendi salutem*,

⁷⁶³ Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVII^e siècle? op. cit., p. 281.

⁷⁶⁴ Ibid., p. 282.

⁷⁶⁵ Idem.

⁷⁶⁶ Idem.

contraposta no século seguinte pela fórmula *cura advertendi mala futura*⁷⁶⁷. O campo da realidade regulado pela *police* nos textos do século XVIII podem ser definidos então como a boa ordem dos assuntos públicas⁷⁶⁸. Pasquino afirma que em vez de entender a expressão ‘good order of public matters’ a partir da oposição entre público e privado, ela pode ser mais completamente compreendida em termo da oposição entre uma sociedade administrada e aquilo que era chamado na Alemanha de *Ständegesellschaft*; ou seja, uma sociedade de ordens ou Estados, no sentido em que se dizia na França do Terceiro Estado. Colocado de modo esquemático, Pasquino define a *police* como aquilo que regula ou se propõe regular tudo o que na vida da sociedade das três ordens está desgovernado, desregulado (unregulated), tudo aquilo que, ao desvanecer da Idade Média, se poderia dizer que falta ordem ou forma.

This is what the science of police is about: a great effort of formation of the social body, or more precisely an undertaking whose principal result will be something which we today call society or the social body, and which the eighteenth century called ‘the good order of a population’⁷⁶⁹.

No tratado *Eine Sondere Policey Ordnung*, de 1605, Obrecht discute a ordem da *police* expondo seus cinco grandes segredos. Segundo Pasquino, Obrecht é um autor de bastante relevo porque antes da Guerra dos Trinta Anos ele já utiliza uma linguagem que demonstra uma série de preocupações com a constituição de uma ciência, equipada com os meios adequados, para aumentar os rendimentos do Estado, há um tempo em que o principal problema da Europa era a guerra, e a guerra implicava exército, armas, disciplina, população numerosa, e incessantes demandas por dinheiro. E não seria possível conseguir riqueza apenas com os impostos e confiscos, mas criando medidas que melhorassem a vida social de um modo geral. As três tarefas principais da *police* eram: a informação, concebida como uma espécie de estatística sobre as capacidades e recursos da população e de território; as medidas para melhorar a saúde da população e enriquecer os cofres do Estado;

⁷⁶⁷ PASQUINO, Pasquale. **Theatrum politicum: The genealogy of capital – police and the state of prosperity**. op. cit., p. 109.

⁷⁶⁸ Ibid., p.11.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 111.

e a felicidade pública. “The object of police is everything that has to do with maintaining and augmenting the happiness of its citizens, omnium et singulorum”⁷⁷⁰.

Seja para oferecer suporte e capacidade de controle ao monarca absolutista, seja para tornar o bem-comum viável, a *Polizeiwissenschaft* foi crucial para que o exercício do governo fosse possível para os Estados. Entre os principais elementos da *police* Foucault aponta o número de habitantes, as necessidades básicas da vida, a saúde, a regulamentação dos ofícios e a circulação de mercadorias. Nesse sentido, aquilo de que a *police* se ocupa é, na verdade, a “sociedade”. A *police* seria, na visão do pensador francês, o conjunto de intervenções e dos meios que assegurariam que viver, coexistir seria efetivamente útil à constituição, à majoração das forças do Estado. Tem-se um círculo que, partindo do Estado como poder nacional e calculado sobre os indivíduos, irá retornar ao Estado como conjunto de forças crescentes, ou destinadas a fazer crescer o poder, e que passa pelos indivíduos que serão, a partir de então, como simples vidas, seres preciosos para os Estados⁷⁷¹. As condições da vida natural são manipuladas de tal sorte que a natureza, na afirmativa de Montchrétien, “dá o *être*”, enquanto as *diciplines et des arts* oferecem o *bien-être*. Basicamente, os problemas da *police* dizem respeito à coexistência densa, a coexistência na cidade (Domat), a certa reurbanização do território nos séculos XVII e XVIII⁷⁷². Trata-se de fazer de todo o território do reino uma grande cidade, que seja ordenado como uma cidade. Para Domat, no *Traité de droit public*, *policer* e *urbaniser* são sinônimos.

Assim, a *police* não poderia, insiste Foucault, ser compreendida fora dos termos de uma tecnologia governamental que pode ser reconhecida sobre a rubrica do mercantilismo. O mercantilismo, na visão de Foucault, seria uma técnica de reforço do poder dos Estados na competição europeia pelo comércio e para o desenvolvimento do comércio e das relações comerciais, fundamental para a proposta do equilíbrio europeu. O comércio exige que cada país tente ter a população o mais numerosa possível, que ela seja dedicada ao trabalho, que os salários pagos a essa população seja o mais baixo tolerável, que os preços de venda das mercadorias internas sejam os mais baixos possíveis para favorecer a

⁷⁷⁰ Ibid. p. 113. Citado por Pasquino.

⁷⁷¹ **Securité, territoire et population.** op. cit., p. 334.

⁷⁷² Sobre o funcionamento da *polizia* na Itália do século XVII, cf. MARCENÒ, Serena. **Territorio, popolazione, economia, polizia: La “notitia rerumpublicarum” in Luigi Ferdinando Marsili.** BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento.** Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999. pp. 349-368.

exportação, o que permite a entrada de ouro no país, levando ao triunfo comercial. A riqueza possibilitou o recrutamento de soldados e a força militar indispensável ao crescimento da posição do Estado diante dos outros, além de garantir o aumento da produção interna. No momento em que a razão de Estado assume por objetivo o equilíbrio europeu e o crescimento de cada potência estatal, e como instrumento desse crescimento o comércio, ela não pode ser dissociada da política de concorrência comercial no interior da Europa.

Police et commerce, Police et développement urbain, police et développement de toutes les activités de marché au sens large, tout ceci va constituer une unité, je crois, essentielle au XVII^e siècle et jusqu'au début du XVIII^e siècle. Il paraît que le développement de l'économie de marché, la multiplication et l'intensification des échanges à partir du XVI^e siècle, il paraît que l'activation de la circulation monétaire, que tout ceci a fait entrer l'existence humaine dans le monde abstrait et purement représentatif de la marchandise et de la valeur d'échange⁷⁷³.

Na medida em que há um ciclo entre razão de Estado e privilégio urbano, um vínculo fundamental entre a *police* e o primado da mercadoria, entre o viver e o melhor que viver, entre o *être* e o *bien-être* dos indivíduos, é nesse momento que eles se tornam efetivamente pertinentes, e, acrescenta Foucault, se tornam pertinentes, pela primeira vez na história das civilizações ocidentais, por intervenção do governo⁷⁷⁴. Se a governamentalidade dos Estados se interessa, pela primeira vez, pela materialidade fina da coexistência humana, pela materialidade das trocas e circulações, é porque o comércio é pensado como o instrumento principal da força dos Estados e como objeto privilegiado de uma *police* que tem por objetivo o crescimento do Estado. Mas, por mais que os domínios de intervenção sejam novos, os mecanismos de intervenção da *police* se assemelham aos mecanismos medievais. Apesar de não se confundirem com as regras de justiça, não agirem sob a forma judiciária, por serem justamente mecanismos de cada instante, enquanto as coisas da lei são pré-definidas, definitivas e permanentes, os mecanismos da *police* representam o arbítrio soberano pelo qual ele pode agir diretamente na sociedade⁷⁷⁵. A

⁷⁷³ *Securité, territoire et population*. op. cit., p. 346.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 347.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 348. Na citação retirada das *Instructions* de Catarina II para um código de *police*: « les règlements de la police sont d'une espèce tout à fait différente de celle des autres lois civiles. Les choses de la police sont des choses de chaque instant, alors que les choses de la loi sont des choses définitives et permanentes. La

police é a governamentalidade direta do soberano como soberano para controlar o Estado e evitar que a falta de equilíbrio interno ameace a saúde da comunidade política. Na proposição de Foucault, a *police* é o *coup d'État* permanente, que será exercido em nome e em função de sua racionalidade própria, sem ser modelada pelas regras de justiça⁷⁷⁶.

Não demorou muito, contudo, para que o avanço do comércio implicasse críticas cada vez mais acerbadas ao modo de funcionamento quase medieval do *État de police*, em que o soberano agia paralelamente à lei, intervindo na sociedade para regulá-la. Foucault enumera quatro teses contra o *État de police*. A primeira grande crítica teve origem nos fisiocratas, na literatura dos primeiros economistas, que apontavam a falha do sistema de *police* através de uma valorização da agricultura. Contra a idéia simples de menor preço como garantia contra a carência interna, os fisiocratas apelavam para a importância dos elementos envolvidos na produção e no retorno do valor do que foi produzido para os produtores⁷⁷⁷. Na segunda tese, os economistas se esforçaram por mostrar que a regulamentação excessiva não podia controlar os preços, porque existe uma regulação espontânea do curso das coisas. O postulado da regulamentação *policière* estava fundamentado na indefinida flexibilidade das coisas e em que a vontade do soberano, ou essa racionalidade imanente à sua *ratio*, à *ratio status*, poderia obter o que ele quisesse. É justamente isso que os economistas contestavam. Eles afirmavam que as coisas não são flexíveis, por duas razões: (i) a primeira é que não apenas existem coisas que não se podem modificar, mas que tentando fazê-lo se pode agravá-las. É o caso dos grãos quando são raros. Se os preços forem fixados por regulamentos, a escassez pode aumentar pela revolta dos produtores em vendê-los a preços baixos. Ou seja, a escassez pode ser agravada pela intervenção. A segunda razão (ii) é que a regulamentação soberana do comércio não só é inútil, mas é nociva, e deve entender que já existe uma regulamentação espontânea no curso das coisas⁷⁷⁸.

A terceira tese dos economistas contra a *police* afirmava que a população não é um dado fixo, e não pode ser regulada diretamente. Isso só poder feito em função dos recursos que serão colocados à sua disposição. A quarta tese tratava da liberdade de comércio entre

police s'occupe des choses de peu, alors que les lois s'occupent des choses importantes. La police s'occupe perpétuellement des détails ».

⁷⁷⁶ Ibid., p. 350.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 351.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 352.

os países, e criticava a *police* por desconsiderar que o comércio passou a acontecer como um negócio mais entre produtores do que entre Estados. A concorrência não mais como disputa entre os Estados, ponto elementar para o equilíbrio de forças no espaço europeu, mas como competição entre particulares que procuram o máximo rendimento. Diziam os economistas que tanto o Estado, quanto a coletividade ou a população podem embolsar parte dos benefícios decorrentes dessa conduta dos particulares, conduta que se torna responsável pela felicidade de todos. Nessa idéia de que a felicidade da coletividade não reside na capacidade do Estado para intervir e regular os interesses dos particulares, qual seria o seu papel em relação a um jogo que é, em si mesmo, fundamental e natural, que é o jogo dos interesses particulares? Para os juristas, afirma Foucault, restou advogar a imposição de limitações ao poder real de intervenção do Estado, que crescia bastante no século XVII e XVIII. Não tiveram a capacidade dos economistas de fazer uma crítica geral à arte de governar do *État de Police*, nem dos *politiques* para propor uma nova arte de governar, tal como fizeram ao propor a *ragion di Stato* contra a cosmo-teologia medieval. A racionalidade dos *politiques* contra a cosmo-teologia, e a racionalidade dos economistas contra a *police* engendraram uma nova fase na *raison d'État*. A economia está dentro da *raison d'État*, defende Foucault, porque em nenhum momento deixou de se preocupar com o objetivo de aumentar as forças do Estado a partir de um equilíbrio almejado, dentro e fora das fronteiras estatais⁷⁷⁹. É sempre a *raison d'État*, mas com algumas modificações, a maioria em torno da idéia de natureza⁷⁸⁰.

Durante a Renascença italiana do século XIV e XV as propostas para um bom governo ainda estavam inseridas na tradição cosmo-teológica que pautavam as regras para a perfeição moral seguindo os passos de uma teleologia divina. A ordem do mundo em que o governo deve estar inserido é uma ordem natural que representa a vontade de Deus na Criação⁷⁸¹. A *ragion di Stato* afrontou esse idéia, introduzindo nela uma cesura radical que foi o Estado como uma realidade nova, específica, não-natural, absolutamente artificial. Mas no pensamento dos economistas há o reaparecimento da naturalidade, de uma

⁷⁷⁹ Ibid., p. 356.

⁷⁸⁰ Sobre a naturalidade da razão de Estado econômica, cf. ADORNO, Francesco Paolo. **Naturalità del mercato e ragione governamentale tra mercantilismo e fisiocracia**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999. pp. 177-202.

⁷⁸¹ Idem.

naturalidade dos mecanismos econômicos que não é a naturalidade do cosmos medieval. É uma naturalidade específica que vai se opor à artificialidade da *police*, da razão de Estado, da política. É uma naturalidade específica da relação dos homens entre eles, que se passa quando habitam juntos, quando trabalham, quando produzem. *C'est-à-dire que c'est une naturalité de quelque chose qui, au fond, n'avait pas encore eu d'existence jusque-là et qui est, sinon nommé, du moins qui commence à être pensé et analysé pour tel, c'est la naturalité de la société*⁷⁸².

A sociedade como campo específico de naturalidade própria ao homem é o que levará ao surgimento da sociedade civil como contraponto ao Estado. O Estado deve assegurar a gestão da sociedade civil, e, para tanto, precisa desenvolver um conhecimento científico indispensável para o bom governo, conhecimento esse que não é interior à arte de governar. É exterior a ela. Mas essa nova forma de conhecimento científico, que nunca havia sido colocado pelos mercantilistas, implica a contradição de, estando separado do domínio do Estado, exigir, ao mesmo tempo, que seja levado em consideração por um governo que deverá se adaptar a ele para tomar decisões⁷⁸³. Surge uma relação entre ciência e decisão no nível do Estado, bem como novos enfoques para o problema da população.

A população existe como uma naturalidade específica, ela possui suas próprias leis de transformação, de deslocamento, submetidas a processos naturais que a enriquecem. A riqueza de desloca, se transforma, aumenta ou diminui. Não é o Estado, mas uma lei mecânica de interesses que caracteriza a população. Naturalidade da população e lei de compensação de interesses. É preciso, adianta Foucault, que o Estado se aproprie, não de indivíduos que se submetam a regulamentos, mas dessa nova realidade da população, manipulando, facilitando, deixando acontecer, é preciso gerir, não regulamentar⁷⁸⁴. É preciso respeitar os limites dessa naturalidade própria à população, mas limite não apenas num sentido negativo, é preciso *agir e não agir como forma de governar*. Uma gestão assim concebida terá, essencialmente, por objetivo não impedir as coisas, mas fazer de modo que as regulações gerais e naturais ocorram, ou ainda, *faire des regulations qui permettront les régulations naturelles*⁷⁸⁵. Para garantir a governamentalidade econômica os

⁷⁸² Ibid., p. 357.

⁷⁸³ Ibid., p. 359.

⁷⁸⁴ Ibid., p. 360.

⁷⁸⁵ Ibid., p. 361.

mecanismos de segurança do Estado devem ser usados para assegurar os fenômenos naturais que são os processos econômicos intrínsecos à população. A liberdade do indivíduo nesse sistema se torna um elemento essencial. Liberdade não apenas como o direito legítimo do indivíduo se opor ao poder soberano, às usurpações e abusos do governo. Não se pode governar sem que seja respeitado certo número de formas de liberdade. A prática governamental econômica precisa da integração das liberdades, mantidas em limites propícios ao seu funcionamento⁷⁸⁶. A *police* se desloca assim da função de governo – fazer crescer a força do Estado – para a composição dos mecanismos de segurança, ganhando o sentido negativo que lhe é atribuído ainda hoje. Enquanto a economia trata dos mecanismos de incitação e regulação dos fenômenos de gestão da população, a *police* se transforma num instrumento para impedir certo número de desordens. Se a governamentalidade do século XVII começou no projeto de ampliar o alcance da *police* para uma verdadeira ciência do Estado, ela acabou cedendo lugar para a idéia de governo como gestão, com base na naturalidade da economia. É possível assim fazer uma genealogia do Estado moderno sem partir de uma ontologia circular do Estado afirmando a si mesmo e crescendo como um grande monstro ou uma grande máquina automática. Pode-se fazer a genealogia do Estado moderno, aposta Foucault, e de seus diferentes aparelhos, a partir de uma história da razão governamental, cujas maiores novidades do século XVII, ainda nos quadros da razão de Estado, foram a sociedade, a economia, a população, a segurança e a liberdade.

⁷⁸⁶ Ibid., p. 361.

3.4 Hobbes e o bloqueio à razão de Estado – O fim da polêmica

É uma constatação comum, praticamente consensual, o declínio dos debates específicos em torno da razão de Estado por volta da segunda metade do século XVII. Admitem-nos os autores que escreveram sobre a razão de Estado considerando como objeto de pesquisa o conceito apresentado como o fora desde o século XVI, nos textos de Guicciardini e Della Casa, consagrado por Botero, amparado no impacto da propagação do maquiavelismo. Evidentemente, a grande maioria dos estudiosos da razão de Estado reconhece que os temas intrincados que fizeram parte de tais debates continuaram seminais para o pensamento político e para a estadística moderna. Mas há um fenômeno não muito difícil de reconhecer que sugere um bloqueio à razão de Estado, cujo principal enfoque é o desuso do conceito e o esquecimento progressivo de muitas referências que por quase dois séculos praticamente dominaram universidades e cortes européias. Não coincidentemente esse esfriamento dos debates sobre a razão de Estado se dá no mesmo momento em que irrompem as grandes teorias sobre a política e o Estado, o direito natural, o direito internacional e, sobretudo, a partir da publicação do *Leviatã* de Thomas Hobbes. Skinner foi um dos estudiosos ingleses mais importantes nas últimas décadas a reconhecer que o título de fundador conceitual do Estado moderno foi Bodin, e não Hobbes. Mas o impacto de Bodin sobre os pensadores da razão de Estado não foi o mesmo. Talvez o momento de fortalecimento e organização dos Estados europeus tenha se refletido num movimento de concentração e reordenação da própria polifonia teórica, ou, talvez, se trate apenas da decadência da contribuição dos autores italianos que levou consigo parte das origens e a tradição do tema. Afinal, não se pode esquecer o quanto o surgimento dos *politiques* – e das teorias a respeito da política – na França deve à tradição recente da filosofia civil dos humanistas italianos.

Hobbes pode não ter sido uma causa direta, imediata, para o declínio da razão de Estado. Apesar de ter chegado a considerar no *Leviatã* os pensadores da razão de Estado (prudência política) *pequenos vermes* que incitavam no seio do povo doutrinas perigosas e falsas sobre a *Commonwealth*, é provável que a assunção do papel central, quase disciplinar, da filosofia política para a definição do Estado e de seus processos de formação tenha retirado das mãos daqueles autores que tão livremente haviam discutido sobre a estatalidade e seus segredos a autoridade – e a publicidade – de que gozavam até então. A maior parte deles, inclusive, não é apreciada como *filósofos*, sobretudo porque, comparados a Bodin ou ao próprio Hobbes, não teriam tido a preocupação de justificar filosoficamente suas pretensões. Por outro lado, outro grupo de estudiosos que analisaram a razão de Estado não apenas a partir do emprego do conceito, mas das operações colocadas por ela no cenário político europeu, persistiram afirmando sua sobrevivência, e procurando nos grandes nomes da filosofia, da ciência política, da história, da teoria do Estado e do direito moderno os rastros perdidos da *raison d'État*.

Meinecke é o grande representante entre estes últimos, para quem a *ratio* do Estado moderno nunca deixou de ser a mesma, e seu desenvolvimento pode ser acompanhado até o nascimento dos Estados-nação do século XX. Como a razão de Estado sempre abarcou muitas questões vitais para a existência dos Estados, o trabalho de Meinecke não é tão improfícuo quanto pode parecer para aqueles que o tomam por uma espécie de essencialista político perdido no século XX. Se se considerar a razão de Estado a partir da necessidade de potencialização da força dos Estados para auto-preservação e melhor posicionamento na comunidade de Estados, então as análises que encerram seu livro mais importante avançam por sobre as fronteiras da filosofia política, cobrando uma atenção maior do que o interesse historiográfico que recebe atualmente. Voltarei a este ponto quando discutir a tese de Meinecke de que o aumento da participação popular para a composição do poder de Estado, nos moldes da participação democrática idealizada por Kant, tenha sido uma das causas da catástrofe da 1ª Guerra Mundial. Mas, se é inquestionável a contribuição advinda para a elucidação de muitos dos arcanos do poder de Estado desse tipo de abordagem, não raro ela corre o risco de descambar para uma busca quase desesperada por qualquer pista sobre a razão de Estado em pensadores que podem jamais sequer ter divisado o tema na composição de suas obras. O que, aliás, é muito comum e não diz respeito somente à razão

de Estado, mas a outros temas-chave para o pensamento político moderno, como a soberania, o governo, etc. Parte do meu interesse em explorar a tese de Gaines Post sobre uma *ratio status* medieval, no item 2.2 *supra*, tinha como propósito avaliar essa forma de abordagem, essa metodologia de pesquisa que consiste em partir de um conceito e de seus significados pré-supostos em dada época e demonstrar, com base em algumas evidências ou semelhanças morfológicas ou gramaticais, que os problemas pensados em autores de épocas bem diferentes eram os mesmos. Compartilho alguns aspectos da tese que defende a existência de uma forma de *ratio status* atemporal como um tipo de problema da filosofia moral e da ética, mas duvido que os temas que opuseram dois pensadores como Botero e Naudé fossem os mesmos compartilhados por Baldus e Bartolus, no século XIV. A diferença do essencialismo de Meinecke – que defende que a razão de Estado é mais ou menos a mesma idéia do século XVI ao XX – e aquele de Gaines Post – que defende que a *ratio status* é o mesmo problema tanto para o século XVI quanto para o século XII, é que o essencialismo de Meinecke toma por objeto de intervenção um conjunto de instituições políticas e conceitos que já existiam no fim do século XVI.

De toda sorte, a série de complicações decorrentes desses confrontos tem o respaldo da complexidade pertinente à razão de Estado. É preciso entender tanto o fato de que alguns dos institutos notabilizados pela *raison d'État* tenham continuado a existir mesmo com a decadência do conceito, quanto é necessário definir os limites através dos quais admitir um horizonte efetivamente novo de teorização política, evitando o pesquisador a postura de se posicionar como um revelador da *raison d'État* escondida em toda parte.

Feitas essas considerações, evitarei estender esta pesquisa através da cada filósofo político seminal para a modernidade desde o século XVII, para mostrar o quanto, em cada um deles, o tema repercute. Deixarei mesmo de citar algumas referências importantes, para admitir, pelo menos como hipótese, o declínio da era da razão de Estado a partir da segunda metade do século XVII e perscrutar uma ou duas de suas causas prováveis. Não que eu defenda que a razão de Estado deixou de existir. Muito pelo contrário. Apesar do caráter predominantemente exploratório da minha tese, exposto até este momento, creio que as principais operações da razão de Estado estão em vigor ainda hoje, mas, mais importante, creio que o núcleo da razão de Estado, se for redefinido em alguns elementos, pode servir de referência para investigar algumas das ameaças mais presentes no tipo de estatalidade

contemporânea que se presume jurídico-democrática. Desse modo, vou explorar primeiro alguns fatores daquilo que De Mattei chamou de *o fim da polêmica*. Na sequência vou analisar alguns argumentos a favor da tese de que o declínio dos tratados sobre a razão de Estado tenha a ver com Hobbes, mais precisamente com o domínio que as grandes teorias da soberania e do Estado passaram a ter sobre os tratados dispersos e mais ou menos aleatórios dos séculos XVI e primeira metade do XVII – a importância de Hobbes aqui será mais o de uma amostragem para conferir o teor desses argumentos. Analisarei um estudo inglês bastante recente sobre a relação entre Hobbes e a razão de Estado, desprezando alguns textos nessa linha por parte de autores não ingleses – na verdade, de autores que comumente escrevem sobre a razão de Estado⁷⁸⁷. Não que eu considere a integralidade desses últimos suspeitos, nos moldes da crítica que fiz anteriormente – estudiosos que tomam a razão de Estado como um pressuposto e forçam o texto de Hobbes a confessá-la. Mas porque o recente livro de Noel Malcolm (2007), *Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars – An unknown translation by Thomas Hobbes*, permite uma visão do tema um pouco fora dos padrões dos especialistas em razão de Estado. E, além de ser a favor da tese de que Hobbes foi um dos responsáveis pela proscrição dos debates sobre a razão de Estado, Malcolm, talvez justamente pela pouca familiaridade com esses debates, acaba revelando muito daquilo que seria preciso procurar com mais atenção: o quanto é fácil encontrar em Hobbes os traços daquela que era a pauta de elucubrações centrais da política de seu tempo. No final deste tópico vou analisar a posição de Meinecke e Borrelli acerca da relação entre Hobbes e a razão de Estado e, no caso de Borrelli, analisarei mais detidamente sua hipótese de que o paradigma conservativo da *ragion di stato* tenha sido substituído pelo modelo do contrato político como fundamento das teorias sobre o Estado.

E, por fim, vou analisar a crítica de Foucault à razão de Estado, e o modo como sua crítica à razão de Estado implica uma crítica à necessidade do poder político em termo de razão governamental. O tipo de análise realizada por Foucault foi seguida de muito perto por Giorgio Agamben, e meu objetivo no próximo capítulo é utilizar os dois pensadores que abordaram a contemporaneidade apontando os arcanos – e as opressões – do poder soberano, considerando ou não a centralidade, e a *culpabilidade*, do Estado. Suas idéias

⁷⁸⁷ Exemplo de um trabalho nesses termos é texto de TRIOMPHE, Michele. **Hobbes et la raison d'État**. In : ZARKA, Yves Charles [Org.]. *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. pp. 327-340.

estão voltadas menos para uma denúncia global ao Estado do que para o modelo de funcionamento de um poder governamental do qual as premissas parecem estar em funcionamento há bastante tempo, cuja base é a progressiva inclusão da vida humana nos cálculos do poder.

Colocados os termos seguintes da pesquisa, tanto Meinecke quanto De Mattei reconhecem que o termo “razão de Estado” deixou de ser empregado com frequência na literatura política a partir do século XVII. Se for tomado na especificidade, Meinecke afirma que o termo (*raison d'État*, ele usa a expressão em francês) não teria mais do que um sentido histórico para compreender a política da força (*politique de puissance*) que movia os Estados do século XVII. Mas a idéia central da razão de Estado continuou prosperando, afirma Meinecke, e para acompanhá-la seria necessário pesquisar os termos que lhe são correlatos, como *interesse de Estado* e *politique de puissance*, *État de puissance*, etc⁷⁸⁸. De Mattei descreve o desaparecimento dos tratadistas da *ragion di Stato* e o silêncio diante do aprimoramento da essência do conceito. Não se podia mais encontrar, no fim do século XVII, os textos destinados a corrigir ou substituir os interlocutores mais próximos, sobrevivendo apenas um repúdio, *sommario e generico*, da palavra e da coisa⁷⁸⁹. Não que se tenha deixado de falar em *ragion di Stato*, mas os textos específicos foram ficando cada vez mais escassos. *Estinzione, quella di un così fitto e parossistico dibattito, che a tutta prima può sorprendere, e dare addirittura l'impressione di una quiete dopo la tempesta*⁷⁹⁰. Croce julgou o debate extinto na Itália em razão da construção racional do direito natural e dos próprios Estados, que havia começado já com Alberico Gentili (*De iure belli*, 1598), antecedendo Grotius. A maior das causas teria sido, contudo, uma espécie de exaurimento natural das discussões, *il che è apparso effetto di sazietà e fastidio onde le menti si staccavano da vuote definizioni e dispute pedantesche e sterili per passare a più vivi e agili concetti sociali e politici*⁷⁹¹. Para De Mattei, essa não é uma explicação convincente, dado que muitos tratadistas da *ragion di Stato* tornaram o tema relevante para a filosofia e para a história. Em sua opinião, se o debate perdeu mesmo fôlego haveria varias causas, e a primeira delas diz respeito ao fato de que toda a *trattatistica politica*, às

⁷⁸⁸ **Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma** – cap. XVI, **La fine della polemica**. op.cit., p. 371.

⁷⁸⁹ Ibid., p. 278.

⁷⁹⁰ Idem.

⁷⁹¹ Ibid., p. 279. Citado por De Mattei.

margens da qual a *ragion di Stato* se desenvolveu, perdeu importância. Quem se impôs a tarefa de elaborar a contabilidade desse declínio foi Joseph Ferrari.

Ferrari afirma que a assinatura do Tratado de Vestfália produziu uma ferida de morte na política à italiana. (...) *les écrivains de la raison d'État disparaissent*⁷⁹². A paz das religiões matou a *raison d'État*. A assinatura do tratado e o fim dos sonhos de uma teocracia europeia que confundiria poder e moral fizeram com que os *politiques deviennent vertueux*⁷⁹³. Seguiu-se a queda de Veneza – que havia se tornado uma tirania – como referência política, e o próprio Tácito *tombe à son tour dans l'oubli*. Os últimos tratados sobre o príncipe caem no ridículo *à la suite de d'Écriture sainte e de Bossuet*. No fim do século XVII, continua Ferrari, termina o movimento político da *ragion di Stato* que deu à literatura italiana mais de quatrocentos e vinte e quatro autores e que devolveu à terra dos papas o *livre examen de Lutero e Descartes*⁷⁹⁴. Entre 1576 e 1650 Ferrari relacionou 308 escritores políticos italianos, mas, entre 1650 e 1724, com o crescimento de publicações em geral, apenas 121 aparecem. Decréscimo anotado também entre escritores estrangeiros⁷⁹⁵.

Ma se, bibliograficamente parlando, i politici diminuiscono di numero, considerati sott l'aspetto delloro intrinseco valore, si può affermare che hanno cessato... Non mi resta, dunque, se non di mostrarvi come scompaiono radamente le scuole italiane, e in qual modo quest'Italia, sì profondamente politica fin dalla metà del Trecento, diventi alla fine silenziosa, passato il 1650. Di poco rilievo per sé stessi, gli scrittori di cui dobbiamo ancora parlare ci serviranno oramai solo per indicarci le diverse fasi attraverso le quali la tradizione da essi rappresentata declina e svanisce... Quali uomini incontriamo noi nella scuola della *Ragion di Stato*, che già prima sì orgogliosamente si affermava?... La scuola della *Ragion di Stato* più non esiste⁷⁹⁶.

Antes de Maquiavel, segundo Mattei, Tácito deixa de ser uma atração empolgante durante o século XVII, com o histórico do império romano já recomposto e bastante explorado, além de ter se tornado moda na Itália revirar personagens históricas atrás de seus *segredos* de sucesso, o que diluía o caráter enigmático que o historiador exercia sobre

⁷⁹² FERRARI, Joseph. *Histoire de la raison d'État*. op. cit., p. 318.

⁷⁹³ Ibid., p. 319.

⁷⁹⁴ Ibid., p. 320.

⁷⁹⁵ Dados citados por De Mattei. *Il problema della "ragion di Stato" nell'Età della controriforma*. op. cit., p. 280.

⁷⁹⁶ Ibid., p. 280.

aqueles que pouco podiam contar com instruções sobre a verdade por trás dos movimentos de espírito dos comandantes das repúblicas. A guerra a Maquiavel (que implicava a guerra à própria *ragion di Stato*), por outro lado, é dada, na segunda metade do século, por acabada. Não só acaba a polêmica erudita, como a refutação crítica, restando os embates tardios do antimaquiavelismo caricato. *Difatti, è praticamente caduta a stessa consegna di evitare il nome del Segretario fiorentino*⁷⁹⁷. Mas não somente a oposição a certos preceitos da *ragion di Stato* diminuiu. Os textos explorando alguns deles aumentam, mas numa proporção tão grande e de modo tão difuso que, separando seus elementos constitutivos, acabaram minando o próprio reconhecimento do tema enquanto tal. Os elementos de governo que haviam se tornado centrais para a *ragion di Stato* passaram a ser motivo para tratados independentes, que discutiam os ministros, o exército, as fortificações, os serviços da corte, os embaixadores, os conselheiros de Estado, etc., produzindo um conhecimento até mais aprofundado sobre cada matéria⁷⁹⁸.

Nesse sentido, outro motivo de conflito para os teóricos da *ragion di Stato* era a disputa de seus temas por outras áreas de conhecimento. Mattei cita os esforços de Ammirato, para quem a os caminhos da “prudenza” não podiam ser conhecidos por “semplici dottori di legge, la cui professione riguarda i piati civili e criminali, ma dal filosofo politico...”⁷⁹⁹. O estabelecimento de uma barreira de proteção ao nicho privilegiado de reflexão contou, no início, com a estratégia de separar filosofia política e direito, embora fosse difícil impedir o acesso aos temas da *ragion di Stato* àqueles a quem importava tanto a realidade estatal e as minúcias palpitantes da *vita associata*⁸⁰⁰. Difícil caminho, pois, como recorda Mattei, os legalistas gozavam de um domínio da matéria que reportava à tradição de Baldus e Bartolus, de modo que *i legisti conoscono sufficientemente ciò che i filosofi politici scrivono. (...) A parte, beninteso, la perfetta conoscenza, del resto obbligatoria, che tutti i giuristi hanno di Platone, Aristotele, Senofonte, Plutarco, Polibio, Cicerone e di altri testi classici*⁸⁰¹. Sem dúvida, os políticos – auto-intitulados “filosofi

⁷⁹⁷ Ibid., p. 282.

⁷⁹⁸ “Altrettanti approfondimenti settoriali, insomma, di quella vasta materia politica che dianzi riusciva molto più comodo e sbrigativo radunare sotto la generica insegna della “ragion di Stato”. Coi quali approfondimenti settoriali, peraltro, la visione dell’operare politico veniva necessariamente a dilatarsi e a maggiormente colorirsi”. Ibid., p. 285.

⁷⁹⁹ Ibid., p. 285.

⁸⁰⁰ Ibid., p. 286.

⁸⁰¹ Ibid., p. 287.

políticos” – que haviam conduzido com destreza o discurso sobre a vasta matéria de Estado, dando o estímulo para a pesquisa sobre suas razões “ocultas”, eram mesmo testemunhas de uma exigência superior que pairava sobre a área: *quella di proporre gli aspetti dell’attività di governo all’attenzione diffusa*. Inevitavelmente, aduz Mattei, aos olhos dos juristas tal matéria não poderia deixar de ser merecedora de exame, apresentando enormes chamativos para o estudo do direito público. Mas poucos foram os casos de juristas que utilizaram a fórmula “*ragion di Stato*”, mesmo que explorassem toda aquela gama de expedientes que ficaram consagrados em torno dos *arcana imperii* no exercício do poder do príncipe.

Se i “politici” si riferivano a una “*ragion di Stato*” quale gestione di governo legittimata dalla pubblica utilità, consentendo deroghe alle leggi, ecco che i giuristi fissano sempre più i confini sia della pubblica utilità sia dell’azione derogatoria, inquadrando in sistema possibilmente articolato i rapporti tra il principe e le città, tra il principe e la Chiesa, tra il principe e i sudditi, feudatari, congiurati, ribelli, oltre che tra il principe guerriero e i suoi nemici. Ed è lunga, in ogni trattato, la serie delle limitazioni dell’autorità governante, specie presso i giuristi meridionali, che intendono condizionare il potere eminente del sovrano a statuti, privilegi, consuetudini, convenzioni locali⁸⁰².

Não que com a proximidade do direito, com certa apropriação do direito sobre os temas da razão de Estado, aquele absolutismo soberano que havia sido uma de suas principais idéias tenha deixado de existir. Na verdade, com os juristas do fim de século XVII, insiste Mattei, e com uma nova onda de influência da teologia moral embutida no direito natural, o poder eminente do soberano se torna *legalizzato*. Não se está mais nesse momento no terreno da “política” como arte modificada de governo decorrente da filosofia e da história, mas como aparato normativo, *come amministrazione di uno Stato. La “ragione di Stato” aspira a diventare “ragion pubblica”*. Segundo Mattei, aquele seria o momento do *Stato di polizia*, que será a corroboração do absolutismo, *ma di un assolutismo legale*⁸⁰³.

Confundem-se, dessa forma, o momento histórico da hegemonia francesa e das fórmulas administrativas do *État de Police*, e a assunção de novos modelos teóricos para refletir sobre a extensa gama de recursos exigidos por esse novo aparelhamento estatal,

⁸⁰² Ibid., p. 289.

⁸⁰³ Idem.

incluindo as teorias sobre a legitimidade do exercício do poder político, que serão responsáveis por modificar a lógica dos tradicionais *specula* dos príncipes. Incluirão reflexões novas acerca da constituição do Estado a partir do ponto de vista dos governados, e não estarão mais tão concentrados na educação política dos príncipes, a despeito daqueles.

Por isso a escolha para uma rápida reflexão sobre o papel de Hobbes nesse processo. Se não é possível afirmar que a influência de suas obras – ou mesmo a popularidade do modelo do *Leviatã* – foi uma das responsáveis diretas pelo esfriamento teórico do debate da razão de Estado, analisar o modo como o pensador inglês descartou as premissas desse mesmo debate auxilia a construir uma noção das causas da perda de popularidade da *ragion di Stato*. Evidentemente, como já foi ressaltado anteriormente, afora Bodin, não havia na França até então grandes teóricos do Estado que, no calor nas discussões da *raison d'État*, pudessem ter legado uma contribuição mais sólida para sua sobrevivência, embora o apogeu que havia experimentado na corte do rei Luís XIII. O pensamento estatista da *raison d'État* foi um assunto de homens de Estado, praticamente inconfessável teoricamente, mais do que dos pensadores políticos na França do século XVII. Foi um modelo de ação governamental nas mãos dos propagandistas de Richelieu, mais do que uma corrente teórica específica do pensamento político francês, embora a proliferação dos tratados que direta ou indiretamente se propunham dar corpo teórico à obra. A filosofia política do regime de Richelieu, afirma Éthienne Thuau, *est donc moins le fruit de la réflexion désintéressée que le masque de la volonté de l'État et un instrument de la domination*⁸⁰⁴. O realismo concreto dos estatistas foi, ao mesmo tempo, um programa governamental absolutista, cujo cerne é a intervenção radical da vontade humana na sociedade.

Accordons à ses adversaires que la pensée étatiste semble moins destinée à éclairer les hommes qu'à les asservir. Affligée d'une sorte de péché originel, elle est trop engagée dans l'action pour avoir eu le temps de pousser son élaboration théorique et elle souffre d'un manque de systématisation. Elle frappe par son caractère composite et des discordances singulières s'observent dans l'image que les sujets de Louis XIII se font du roi, à la fois roi-thaumaturge, César, Prince chrétien et Prince machiavéliste. Les bigarrures de l'idéologie étatiste tiennent à la

⁸⁰⁴ THUAU, Éthienne. **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu**. op. cit. p. 415.

diversité des ses sources et à leur incomplète fusion ; Aristote, le droit romain, Tacite, la théologie chrétienne, les maximes machiavélistes, ont été mis à contribution pour constituer les justifications théoriques de l'État absolutiste (...). Pourquoi la pensée étatiste est-elle restée une idéologie en quête d'un philosophe ? Sans doute en raison d'une nécessité de fait et parce qu'une période de crise ne se prête guère aux vues ordonnées⁸⁰⁵.

E foi justamente uma das peças dessa complexa engrenagem de propaganda e contra-propaganda em tempos de crise que colocou Hobbes no centro declarado dos debates sobre a *raison d'État* durante a Guerra dos Trinta Anos. Noel Malcolm, historiador das idéias políticas, *prize fellow* do All Souls College da Universidade de Oxford, descobriu recentemente um panfleto anônimo da propaganda habsburga traduzido por Hobbes no começo de sua carreira, no final dos anos 1620, intitulado *Altera secretissima instructio Gallo-Britanno-Batava Friderico V data, ex belgica in latinam linguam versa, et optimo publico evulgata*. O panfleto, o segundo de uma série de três, fazia uma análise da situação geopolítica e dos interesses do Eleitor Palatino – príncipe alemão protestante, genro de James I, que havia aceitado a coroa da Boêmia dos rebeldes anti-habsburgos, o que levou a Europa central à guerra –, publicado na Europa por volta de 1626. Porque o texto foi digno de tanta atenção e porque Hobbes dedicou tempo a ele, entre a avalanche de panfletos semelhantes desde a eclosão dos primeiros conflitos em 1618, é um indicativo biográfico de relevo, segundo Malcolm. O público europeu educado e politicamente ativo vivia à espera de informações sobre as razões do conflito, sobre as movimentações políticas e sobre os *arcana* dos soberanos. Estavam sempre à espreita de novidades acerca dos direitos da coroa boêmia, de como se encadeavam as alianças em volta dos poderes legais dos Eleitores e do Sacro Imperador. Mas, parte do mesmo público havia se acostumado com a literatura dos panfletos para satisfazer um interesse que ia além das notícias correntes sobre o início da guerra: estavam interessados na efervescência dos debates sobre o poder dos soberanos, a política e as estratégias que definiriam o comportamento dos Estados que podiam encontrar entre os autores que se dedicavam a escrever sobre a razão de Estado.

For more than a generation, educated people had studied the works of writers in the so-called 'reason of state' (*ragion di stato*) tradition, and had thought about the unscrupulous methods of political action which those writers both criticized and, to a certain extent, endorsed. As the 'Thirty

⁸⁰⁵ Ibid., pp. 413-414.

Years' War progressed, much of Europe became, as it were, a huge public laboratory in which the theories of reason of state – were high politics, diplomacy, and the use of armed force were concerned – could be tested and demonstrated; and this, for readers who had hitherto studied the practice of reason of state mostly in the words of historians, must have been a fascinating, even an exhilarating, experience⁸⁰⁶.

O panfleto traduzido por Hobbes era um texto de sofisticação incomum, aponta Malcolm. Complexo e bem orientado, era endereçado a vários tipos de leitores. Numa primeira leitura, seu objetivo principal seria desmoralizar o Eleitor Palatino e os que apoiavam sua causa; o que seria alcançado não apenas enfatizando a força das alianças contra o Eleitor, mas também, e mais importante, ressaltando a natureza fragmentária da sua força de sustentação, demonstrando por várias formas porque, cedo ou tarde, ele seria abandonado por aqueles que o apoiavam, ou mesmo traído, quando seus aliados seguiriam em busca de seus próprios interesses. O caráter dúbio do panfleto pode ter convencido anti-habsburgos ingleses a traduzi-lo com o objetivo de mostrar o quanto a causa do Eleitor protestante estava a perigo, e alertar seus simpatizantes das ameaças católicas⁸⁰⁷. Malcolm gasta alguns capítulos de seu livro – em que oferece a tradução do texto do panfleto realizada por Hobbes – explorando elementos biográficos da vida de Hobbes e a participação política de alguns de seus protetores – especialmente Lorde Cavendish e o Visconde Mansfield – nas agitações que antecederam a guerra e que repercutiam na corte britânica. O objetivo é entender a relação de Hobbes, e a construção de suas idéias políticas, com o cenário intelectual tomado pelos debates da razão de Estado, de que *Altera secretissima instructio* é apenas mais uma evidência.

É inegável que Hobbes tenha se familiarizado com o alcance da literatura da *ragion di Stato*, e justamente para fundamentar essa avaliação vou acompanhar a relação que Malcolm estabelece entre o pensamento de Hobbes e o tema, inicialmente mostrando os pontos de contato, para na sequência distanciar as duas formas de pensar o Estado nascente.

Praticamente todas as grandes obras sobre a razão de Estado faziam parte do catálogo que Hobbes elaborou para a biblioteca de Hardwick, em 1627/28, incluindo as

⁸⁰⁶ MALCOLM, Noel. **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars – Un unknown translation by Thomas Hobbes**. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 2007. p. 31.

⁸⁰⁷ Ibid., pp. 48-60.

obras de Botero, Maquiavel, Guicciardini, Charron, Lucinge, Boccalini e etc⁸⁰⁸. Parte desses livros ele mesmo pode ter adquirido quando esteve em Veneza em 1614-1615, assim como alguns títulos da considerável coleção do catálogo de comentadores sobre Tácito, que incluía Ammirato e Lipsius. O próprio Hobbes auxiliou Cavendish a escrever “Discourse upon the Beginning of Tacitus”, publicado em 1620, o que demonstra não apenas sua dedicação aos estudos acerca da história romana, mas proximidade com a tradição da razão de Estado. No livro, o destaque é para a noção de auto-interesse; os homens surgem como naturalmente tolos e auto-ludibriáveis, o que ressalta as funções governamentais da dissimulação. A necessidade de proteger e valorizar a reputação também é apontada como essencial no *Discourse*, justificando inclusive a necessidade de uma guerra que, não tendo o objetivo da defesa, poderia servir de exemplo para os que ofendem ou ameaçam a solidez da república⁸⁰⁹. Cavendish era definitivamente um tacitista simpático à defesa de uma razão de Estado sólida em assuntos internacionais, favorável a uma guerra preventiva contra os apoiadores habsburgos inclinados a restituir a coroa da boêmia aos católicos. Quanto a definir a posição de Hobbes nesses assuntos políticos da década de 1620, a tarefa é mais difícil. Malcolm enfatiza que existem, contudo, fortes sinais de que, quaisquer que fossem suas opções, elas devem ter sido influenciadas por um modo de pensar aliado ao tacitismo e à razão de Estado⁸¹⁰.

Algumas indicações sobre esse ponto podem ser encontradas no prefácio da tradução de Tucídides, *the most politique historiografer that ever writ*, como afirmou Hobbes. Hobbes deixa claro que Tucídides tornou possível ultrapassar os pretextos públicos e as explicações oficiais, identificando as motivações ocultas dos governantes. No ensaio “Of the Life and History of Thucydides” ele defende, contra o criticismo de Heródoto de Halicarnasso, o método do autor com relação à Guerra do Peloponeso ao ‘putting first the narration of the public and avowed cause of this war, and after that the true and inward motive of the same’; logo após Hobbes comenta: ‘for without a pretext, no Warre followes. This pretext is alwayes an iniury receiued, or pretended to be receiued. Whereas the inward motiue to hostility is but coniecturall... as enuy to the greatnesse of

⁸⁰⁸ Ibid., p. 110.

⁸⁰⁹ Ibid., 112.

⁸¹⁰ Idem. Malcolm cita uma carta de Hobbes a Robert Mason de 1622 em que ele dirige à Inglaterra uma citação do primeiro livro das *Historia*, de Tácito, e invoca o conceito de ‘arcana imperii’.

another State, or feare of a iniury to come'⁸¹¹. Tanto a prevenção quanto a idéia de esconder os verdadeiros motivos para ir a uma guerra são duas características muito comuns aos autores da razão de Estado. O ensaio também corresponde ao princípio da *ragion di Stato* segundo o qual as pessoas comuns não devem ter acesso aos *arcana* do Estado, corroborando o mecanismo das 'secret instructions' ao definir Tucídides 'as hauing so cleerely set before mens eyes, the wayes and euent, of good and euill counsels, that the Narration it selfe doth secretly instruct the Reader, and more effectually then possibly can be done by Precept'⁸¹². A origem do comentário é revelada no final do ensaio quando Hobbes invoca a autoridade de Justus Lipsius, citando o elogio do historiador grego no *Politicon libri sex*⁸¹³:

Lastly, hear the most true and proper commendation of him from Justus Lipsius, in his notes to his book *De Doctrina Civili* in these words: "Thucydides, who hath written not many nor very great matters, hath perhaps yet won the garland from all that have written of matters both many and great. Everywhere for elocution grave; short, and thick with sense; sound in his judgments; everywhere secretly instructing and directing a man's life and actions. In his orations and excursions, almost divine. Whom the oftener you read, the more you shall carry away; yet never be dismissed without appetite. Next to him is Polybius, &c."⁸¹⁴

Nas obras da maturidade, Malcolm define algumas linhas de argumentação em Hobbes que são muito comuns aos ensinamentos da *ragion di stato*. Ele adverte que, para além de certo nível de generalidade, o fato de que a atitude de Hobbes fosse similar à dos autores da razão de Estado não significa que seu pensamento tenha sido diretamente influenciado por eles. *That he too regarded human beings as naturally conflictual, and look to artifice (backed by force) to create viable political structures, might indicate merely that he shared with those writers some of the available range of Anti-Aristotelian assumptions*⁸¹⁵. De toda sorte, completa, há alguns padrões de similaridade que merecem ser observados.

⁸¹¹ Ibid., 113. Algumas das citações estão em inglês como nos originais porque foram retiradas do livro de Malcolm.

⁸¹² Ibid., p. 114.

⁸¹³ Idem.

⁸¹⁴ HOBBS, Thomas. **Of the Life And History of Thucydides**. In: The English Works, vol. Viii (The Peloponnesian War part i) (17thc). p. 11.

⁸¹⁵ Idem.

Em primeiro lugar a quase sacralização em Hobbes da importância do interesse público sobre os interesses privados. Apesar de ser fundamental para sua teoria do *Leviatã* o princípio de que o indivíduo humano segue sempre seu próprio interesse, à procura de vantagens e promoção pessoal, as paixões são, comumente, mais fortes do que sua razão, levando o egoísmo a funcionar como uma ameaça à sociabilização política⁸¹⁶. Apenas uma correta aplicação da razão poderia mostrar às pessoas onde residem seus verdadeiros interesses, argumenta Malcolm, e a maioria das pessoas irá falir ao usar a razão porque estão perseguindo vantagens imediatas ou aparentes a que são impelidas pela própria razão. A maior e mais constante ameaça à ordem política viria do fato de que as pessoas procuram, permanentemente, uma versão de seus interesses que é inadequadamente concebida por elas, como afirma um dos protagonistas de *Behemoth*, “people always have been, and always will be, ignorant of their duty to the public, as never mediating anything but their particular interest”⁸¹⁷. O que falta às pessoas é uma compreensão apropriada daquilo que Hobbes chama de “common interest” ou “publique interest”, que é, afirma Malcolm, aquilo que sua teoria pretender suprir ao persuadir as pessoas de que a monarquia é a melhor forma de governo, afinal, ela resume no rei a comunhão e a inseparabilidade do interesse público e privado, *in monarchy the private interest is the same with the public*⁸¹⁸.

Outra semelhança entre Hobbes e a tradição da *raison d'État* para Malcolm é a importância atribuída pelo filósofo à opinião. Para os teóricos da razão de Estado, aponta o analista inglês, o governo político estaria assentado sobre a reputação, que seria uma soma das opiniões que os governados teriam de seu governante. Os fundamentos de solidez do governo estariam erguidos então sobre um critério psicológico, mais do que sobre a imposição da força, ou seja, deveriam sustentar-se na crença íntima das pessoas acerca de seus soberanos. No caso de Hobbes, outra vez Malcolm cita uma das personagens de *Behemoth*, nas palavras de quem a força dos poderosos “hath no foundation but in the

⁸¹⁶ “(...) for the passions of men are commonly more potent than their reason”. Citação do cap. XIX: *Of the Several Kinds of Commonwealth by Institution, and of Succession to the Sovereign Power*. HOBBS, Thomas. **Leviathan** - or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civill. London: Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651. p. 115.

⁸¹⁷ **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars**. op. cit., p. 115.

⁸¹⁸ “From whence it follows that where the public and private interest are most closely united, there is the public most advanced. Now in monarchy the private interest is the same with the public”. **Leviathan**. op. cit., p. 115.

opinion and belief of the people”⁸¹⁹. O poder soberano deve manter-se atento aos assuntos que envolvem a opinião e certas doutrinas que repercutem entre o público, promovendo e beneficiando algumas e rechaçando outras: *For the actions of men proceed from their opinions, and in the well governing of opinions consisteth the well governing of men’s actions in order to their peace and concord*⁸²⁰. Hobbes não entra em detalhes sobre como o governo deveria exercer o controle sobre a opinião, e nessa questão é bem menos específico do que muitos autores da razão de Estado⁸²¹. No *Elements of Law* Hobbes esboça uma explicação: *Not purposing to enter into the particulars of the art of government, but to sum up the general heads, wherein such art is to be employed*⁸²². Mas no *De cive* ele aborda alguns elementos dessa arte de governar que eram muito comuns aos autores da *ragion di Stato*, como a necessidade dos espões ou agentes de inteligência que poderiam suprir o Estado com informações sobre os “plans and movements of all those who have the capacity to do it harm”⁸²³. E numa forma de expor a importância das informações sobre outros Estados muito similar àquela empregada por Botero tanto em *Della Ragion di Stato*, quanto em *Relationi universali*, Hobbes afirma no *Leviatã* que os conselheiros do Estado devem ser experientes para arregimentar dados sobre outros Estados que possam servir para a proteção e a prevenção de riscos e ameaças externas futuras⁸²⁴.

A influência de Botero poderia ser vista também na forma como Hobbes considerou a oferta e garantia de benefícios temporais ao povo um assunto que poderia ser resumido na frase *salus populi*, que implicava não só a segurança através da manutenção da paz, mas outras formas de *well-being*:

(...) their profit: are one and the same thing contained in this sentence, *Salus populi suprema lex*; by which must be understood, not the mere

⁸¹⁹ **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars.** op. cit., p. 115.

⁸²⁰ **Leviathan.** Do cap. XVIII: *Of the Rights of Sovereigns by Institution.* op. cit., p.114.

⁸²¹ Cf. Na parte II, cap. XIII, item 9 do *De cive, Uma correta instrução dos súditos quanto às doutrinas políticas é mais um requisito para a conservação da paz.* HOBBS, Thomas. **De cive.** Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁸²² **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars.** op. cit., p. 116. Citado por Malcom.

⁸²³ Idem. Citado por Malcom.

⁸²⁴ “For seeing the business of a Commonwealth is this; to preserve the people in peace at home, and defend them against foreign invasion; we shall find it requires great knowledge of the disposition of mankind, of the rights of government, and of the nature of equity, law, justice, and honour, not to be attained without study; and of the strength, commodities, places, both of their own country and their neighbours; as also of the inclinations and designs of all nations that may any way annoy them”. **Leviathan.** Do cap. XXV: *Of Counsel.* op. cit., p. 160.

preservation of their lives, but generally their benefit and good. So that this is the general law for sovereigns: that they procure, to the uttermost of their endeavour, the good of the people⁸²⁵.

A própria idéia de que a segurança e o bem estar do povo devem estar acima das normas ordinárias de comportamento, legal e moral, princípio formulado por Ammirato, foi proposto claramente por Hobbes, afirma Malcolm⁸²⁶. No *De cive* Hobbes propõe que o soberano, na defesa do povo, “may also do anything that seems likely to subvert, by force or by craft, the power of foreigners whom they fear”⁸²⁷. Tal definição abrange completamente, reitera Malcolm, a categoria das *medium frauds*, muito usadas por Lipsius, e o uso da palavra ‘anything’ por Hobbes pode ter um alcance bem mais amplo. Em alguns pontos, Hobbes parece mesmo ter estado disposto a ir mais longe do que a imensa maioria dos autores da *ragion di Stato* (à exceção de Naudé) ao sancionar rupturas extremas com as normas morais, como num trecho de um diálogo em *Behemoth*:

But were not the priests cruel, to cause their Kings, whom a little before they adored as Gods, to make away themselves? The King killed them, for the safety of his person; they him, out of ambition or love of change. The King’s act may be coloured with the good of his people; the priests had no pretence against their kings, who were certainly very godly, or else would never have obeyed the command of the priests by a messenger unarmed, to kill themselves. Our late King, the best King perhaps that ever was, you know, was murdered, having been first persecuted by war, at the incitement of Presbyterian ministers; who are therefore guilty of the death of all that fell in that war; which were, I believe, in England, Scotland, and Ireland, near 100,000 persons. Had it not been much better that those seditious ministers, which were not perhaps 1000, had been all killed before they had preached? It had been, I confess, a great massacre; but the killing of 100,000 is a greater⁸²⁸.

⁸²⁵ HOBBS, Thomas. **The Elements of Law, natural and politic**. Do cap. 28. *Of the Duty of Them That Have Sovereign Power*. No *Leviatã*: “The office of the sovereign, be it a monarch or an assembly, consisteth in the end for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of the safety of the people, to which he is obliged by the law of nature, and to render an account thereof to God, the Author of that law, and to none but Him. But by safety here is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger or hurt to the Commonwealth, shall acquire to himself”. op.cit., p. 205.

⁸²⁶ **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars**. op. cit., p. 117.

⁸²⁷ Idem. Citado por Malcolm. *De cive*, II, XIII, 8. Na tradução de Janine Ribeiro: “Pois os governantes estão obrigados, por seu poder, a impedir os males de que suspeitem, para evitar que porventura venham eles a suceder devido a sua negligência”. *De cive*. op. cit., p. 203.

⁸²⁸ HOBBS, Thomas. **Behemoth**. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, v. VI. Collected and Edited by Sir William Molesworth. London: Bart, 1839-45. p. 114. Para Richard Tuck, *Behemoth* é uma

O alinhamento teórico com a *ragion di Stato* é, portanto, razoável, considerando congruências gerais, pontos específicos de concordância, e alguns elementos da mentalidade da razão de Estado colhidos à *l'outrance* por Hobbes, afirma Malcolm. Mas o teor das obras de Hobbes é – julga Malcolm –, no fim das contas, bastante diferente. Para Malcolm, o reconhecimento por Hobbes da importância da experiência em certas posições do governo – como no caso dos conselheiros – não basta para que as principais características da prudência sejam tomadas por base de uma teoria do governo. No fim, insiste Malcolm, a prudência oferece apenas uma forma de conjectura, na qual extrapolações são feitas a partir da cadeia de fatos do passado para o futuro: *such conjecture, through the difficulty of observing all the circumstances, be very fallacious*⁸²⁹. E em qualquer corpo de doutrina ou crença em que a certeza esteja faltando as pessoas tendem a ocupá-las com suas paixões e interesses particulares. Assim, Hobbes declara sua desaprovação aos pretendentes à prudência política que se atribuem o direito de discutir o poder absoluto, animados por falsas doutrinas, em perpétua contenda com as leis fundamentais:

Another infirmity of a Commonwealth is the immoderate greatness of a town, when it is able to furnish out of its own circuit the number and expense of a great army; as also the great number of corporations, which are as it were many lesser Commonwealths in the bowels of a greater, like worms in the entrails of a natural man. To may be added, liberty of disputing against absolute power by pretenders to political prudence; which though bred for the most part in the lees of the people, yet animated by false doctrines are perpetually meddling with the fundamental laws, to the molestation of the Commonwealth, like the little worms which physicians call ascarides⁸³⁰.

O que Hobbes propõe não é ‘prudência’, aponta Malcolm, é ‘ciência’, é determinado sistema de conhecimento. Um sistema de conhecimento que, para além da “arte de governar”, demonstraria a necessidade do governo e as necessidades de qualquer

obra definitivamente tacitista, especialmente quanto à interpretação do papel de Cromwell, no que Malcolm contesta, apesar de reconhecer o apelo da referência ao historiador romano.

⁸²⁹ “Which kind of thoughts is called foresight, and prudence, or providence, and sometimes wisdom; though such conjecture, through the difficulty of observing all circumstances, be very fallacious”. **Leviathan**. op. cit., p. 17.

⁸³⁰ *Ibid.*, do cap. XXIX: *Of Those Things that Weaken or Tend to the Dissolution of a Commonwealth*. op. cit., pp. 204-205.

governo a algumas características. Hobbes admite a prudência na política do dia a dia, mas para criar e manter *common-wealths* seriam necessárias regras, como aquelas definidas pela aritmética ou pela geometria, e não pela prática. Sua teoria política científica estava fundamentada em critérios que seriam capazes de definir com clareza a justiça de uma ação na conformidade com as regras do contrato que origina a *commonwealth*, e a injustiça na quebra das regras desse contrato. A linguagem analítica jurídica de sua teoria está assentada sobre uma análise descritiva do comportamento e das conseqüências da ação humana, e, acrescenta Malcolm, *it is at least clear that he was attempting something that went significantly beyond the sort of theorizing performed by the reason of state writers*⁸³¹. “Beyond” porque, para Malcolm, as categorias da filosofia política de Hobbes eram normativas (jural ones), jurídicas, como “rights”, “covenants”, e “authority”, termos que, em seu juízo, teriam sido muito pouco usados na literatura da razão de Estado, *where the vocabulary was almost entirely descriptive*⁸³². Malcolm leva seu julgamento um passo mais à frente. Para ele, afirmar que Hobbes se distanciou do mundo mental dos escritores da *ragion di stato* não significa afirmar que ele tenha simplesmente dispensando seus conceitos como irrelevantes. De alguma forma, continua Malcolm, a teoria política do pensador de Malmesbury pode ser vista como a solução dos problemas em que a razão de Estado esteve mergulhada.

Acompanhando o raciocínio de Malcolm, o primeiro problema era relativo ao conceito de “interesse”. Hobbes teria acabado com o subjetivismo que permeava a razão de Estado na indefinição das qualidades do interesse. Valores como ‘bom’ e ‘mau’ eram próprios ao sistema de Hobbes, mas as dúvidas sobre a essência conflitante deles poderiam ser resolvidas consultando os valores mais elaborados que estavam incorporados aos princípios da moralidade, contidos nas Leis da Natureza, portanto objetivos. As Leis da Natureza em Hobbes nunca mudam, lembra Malcolm, embora possam ser superadas em qualquer circunstância pelas exigências da auto-preservação. O ‘interesse’ de alguém teria assim um componente objetivo primário (aquilo que aumente suas chances de auto-preservação), e outro secundário, subjetivo, relativo à obtenção de benefícios pessoais. Assim, Hobbes conseguiria explicar como algumas quebras à moralidade natural, às leis da

⁸³¹ **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars.** op. cit., p. 119.

⁸³² Idem.

natureza, poderiam ser justificadas. No caso do soberano, ele não transfere simplesmente a noção de auto-preservação para o âmbito do Estado; um padrão de argumentação muito mais complexo e elaborado, insiste Malcolm, foi usado envolvendo os deveres legais naturais do soberano: em qualquer circunstância onde a auto-preservação estiver em perigo, uma ação que possa garanti-la não seria apenas aceitável, mas exigida, *no matter how contrary it might be to the normal rules of morality*⁸³³. Um sistema simples e unificado poderia explicar porque valores normalmente aplicáveis podem ser, algumas vezes, transgredidos, ao contrário da tradição da razão de Estado que foi construída, assevera Malcolm, sobre uma escala dupla (e ambígua) de valores constituídos sobre bases diferentes – a boa e a má razão de Estado que opunham teóricos com interesses muito diversos, como os católicos, protestantes, secularistas, etc.

Em relação ao problema da importância da opinião, por mais que Hobbes a levasse em conta tanto quanto os escritores da razão de Estado, ele não o fez no sentido da aprovação a ações ou políticas particulares adotadas pelo governante, mas para, na forma do consenso, considerá-la o próprio fundamento constitutivo da autoridade do soberano. Hobbes teria então se aprofundado mais no tema da opinião do que qualquer pensador da razão de Estado ao incluir todas as formas de opinião que pudessem afetar as crenças das pessoas acerca da natureza da autoridade soberana. *O controle ou a administração das crenças das pessoas se tornou até mais importante para Hobbes do que havia sido para qualquer teórico da razão de Estado*⁸³⁴. E as únicas formas de conseguir atuar sobre a crença das pessoas, não é através do exercício direto da vontade soberana mediante a força, mas através da persuasão e da educação⁸³⁵. A pergunta mais importante então seria: poderia essa educação e persuasão incluir a inoculação de crenças com objetivos de conveniência política, reconhecidamente falsas? Hobbes até chegar a admitir que no processo de fundação de algumas repúblicas isso tenha ocorrido dentro de algum padrão de aceitabilidade, mas Malcolm demonstra que as falsas crenças sempre estão abertas às

⁸³³ Ibid., p. 120.

⁸³⁴ Ibid., p. 121.

⁸³⁵ No cap. XXX do *Leviatã* Hobbes define quatro ensinamentos básicos que devem ser garantidos ao povo acerca dos fundamentos do poder soberano: (i) os súditos devem ser ensinados a não gostar das mudanças de governo; (ii) devem ser ensinados a não aderir (contra o soberano) a pessoas populares; (iii), a não disputar o poder soberano; e (iv) o povo deve ter dias próprios para aprender seu dever, para que as leis positivas, principalmente as que se referem a todos, sejam lidas e expostas e para que se recordem da autoridade que as tornou leis. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp. 285-288.

manipulações de partidos diversos que podem usá-las contra o soberano. O melhor, para o Hobbes de Malcolm, é incutir nos súditos crenças verdadeiras acerca da necessidade e da natureza do pacto político – verdades que a própria ciência de Hobbes estabeleceu⁸³⁶. Alguns elementos de “nobre mentira” ou “fraude piedosa” podem ter servido com propósito na fundação original do Estado, quando homens ingovernáveis precisavam ser trazidos imediatamente à ordem, anota Malcolm, mas, em longo prazo, a busca da paz e a estabilidade devem levar esses homens a uma verdadeira compreensão da natureza e da justificação da autoridade. *Hobbes, thus, subscribed to a version of the ‘principle of publicity’; and his long-term programme for mankind can reasonably be characterized as a project of enlightenment*⁸³⁷. Ou seja, o soberano tem o compromisso com aqueles que fundamentam seu poder de lhes revelar os motivos reais de suas ações, furtando-se a manter sob sigilo os segredos do Estado, ou, mais importante, evitando oferecer razões para o público que não correspondam à realidade de suas motivações, simulando ou dissimulando intenções.

Malcolm conclui seu estudo lembrando que Hobbes não eleva o dizer-a-verdade a valor moral absoluto, havendo situações em que a distinção público/privado impõe certa teatralização simuladora-dissimuladora dos gestos e discursos, afinal, *nem todos os pensamentos que correm livres na mente de alguém devem ser expressos para outras pessoas*⁸³⁸. A honestidade do soberano está relacionada em Hobbes diretamente às condições das pessoas de entenderem as razões soberanas. Para as pessoas comuns, que já têm que lidar com muitas dificuldades para entender coisas simples, como a ameaça de punições – precisam calcular o custo-benefício da transgressão com relação à possibilidade de castigo a ela associada –, uma certa teatralidade do poder pode ser necessária, *as expressed in the image of a ‘leviathan’ that would keep proud people in ‘awe’*⁸³⁹. Hobbes não teve dificuldade em aceitar o uso do segredo, da dissimulação e da simulação na condução atual dos negócios do governo, aceitando seus valores em circunstâncias particulares.

⁸³⁶ **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars.** op. cit., p. 122.

⁸³⁷ Idem.

⁸³⁸ Idem.

⁸³⁹ Ibid., p. 123.

A conclusão de Malcolm é proposta nos seguintes termos: à medida que a população se torna mais ilustrada, e dessa forma mais capaz de aceitar as *true reasons* das políticas de governo, o princípio da publicidade em Hobbes implica que o degrau de ocultamento e desvio deve, gradualmente, diminuir; se o povo entendesse que, por exemplo, uma guerra preventiva era justificável por causa de princípios políticos verdadeiros, não seria necessário apresentar-lhe a guerra sob pretextos simulados⁸⁴⁰. *The world of the Altera secretissima instructio, in which the most important political truths were always 'most secret' because they could not be publicly avowed, was a world Thomas Hobbes knew well enough. But his aim was to replace it with a better one*⁸⁴¹. Ou seja, quanto mais educado e conformado acerca das razões do soberano for o povo, mais transparente o governo pode ser, admitindo-se que as razões soberanas que exigem conformação sejam sempre razões politicamente verdadeiras.

Vou abster-me de criticar a avaliação de Malcolm ponto a ponto, mesmo porque meu interesse em expor suas ilações acerca da relação entre Hobbes e as teorias da razão de Estado foi lançar mão de uma amostragem do tipo de análise feita por estudiosos que consideram que tais teorias foram superadas pela assunção no cenário europeu dos grandes teóricos do Estado e pelas obras de filosofia política, que concentraram num só corpo teórico a multidão de temas que vinham sendo tratados por uma polifonia de textos, geralmente dedicados a um ou outro aspecto da discussão. Mesmo títulos mais expressivos como o *Della ragion di Stato* de Botero não ousaram, por mais abrangentes que pretendessem ter sido, incluir uma antropologia das decisões humanas ao mesmo tempo em que fundamentassem, através dela, o poder da autoridade soberana. O julgamento de De Mattei e a análise de Malcolm se encontram quando De Mattei afirma que as propostas da *ragion di Stato* acabaram sendo “legalizadas” pela teoria do Estado, assim como Malcolm viu na linguagem normativa de Hobbes uma franca oposição ao descritivismo dos autores da razão de Estado.

Mas essa é uma observação simplória, fruto do pouco conhecimento que Malcolm demonstra ter acerca da tradição da *ragion di Stato*. Sem me ater a posicionamentos como o de Gaines Post, para quem a *ratio status* é um assunto típico dos juristas desde a Idade

⁸⁴⁰ Idem.

⁸⁴¹ Idem.

Média, ou mesmo de Carl Friedrich, que considera a razão de Estado um tema que atravessou toda a modernidade até os tempos da guerra fria, significando sempre a necessidade de justificação normativa para a assunção de um direito extraordinário, vale lembrar que a origem do maquiavelismo é a tentativa de prover o governo de um código de regras sem o qual um governo público não seria viável. Há, evidentemente, entre a herança do primeiro realismo maquiaveliano e a filosofia política de Hobbes uma grande distância. Mas que não pode ser resumida numa diferença não explicada entre *descriptivismo* e *normativismo*, pura e simplesmente. Talvez Malcolm estivesse pensando em acusar toda a tradição da razão de Estado de estar fundamentada no tipo de operação realista que justifica as decisões soberanas a partir de necessidades contingenciais, que jamais poderiam ser expostas, e justificadas, em teorias. Mas isso excluiria os autores que vincularam a *ragion di Stato* a uma arte de governar em sentido mais amplo, como Botero, Malvezzi, Palazzo, Conring, ou aqueles para quem a *ragion di Stato* deveria incluir, nas justificativas para o governo, o vínculo entre o poder do governante e o consentimento dos súditos, como Zúccolo, Sèttala e Campanella.

A razão de Estado contingencial seria vista assim como um processo de tomada de decisões onde a justificação ocorre *a posteriori*, o que chegou a ser postulado por vários de seus estudiosos. Mas Malcolm não só não chega a tais conclusões, como a complexidade dos casos em que situações como essa poderiam ocorrer não foi abordada em nenhuma passagem de seu estudo, sobretudo aquelas que poderiam ser previstas no próprio código do *Leviatã*. Mas o maior problema é a desconsideração por Malcolm da amplitude da tradição da razão de Estado, deixando de lado a contribuição do tema para o fortalecimento das doutrinas estatistas que viriam a exercer influência sobre o pensamento de Hobbes e da grande maioria dos filósofos políticos que trabalharam a relação entre direito, Estado e alguns temas da razão de Estado a partir do século XVII, como Hugo Grotius, Harrington, Spinoza, Samuel Pufendorf ou Cristian Wolff. É o caso da interpretação de Meinecke sobre Hobbes e a razão de Estado.

Na rápida análise de Hobbes feita por Meinecke o pensador inglês aparece como um arauto do poder de Estado praticamente na mesma medida em que os autores da razão de Estado. A natureza pessimista do homem, tal qual demonstrada no *Leviatã*, sugere que o

Estado deve dispor de uma força extraordinária para domar *la bête qui est dans l'homme*⁸⁴². Hobbes faz o poder repousar não sobre um contrato entre o soberano e as pessoas, mas entre cada cidadão e seu semelhante. Esse “artifício engenhoso”, afirma Meinecke, permite que Hobbes libere o soberano de todas as obrigações e limites impostos por um contrato, e faça do *Leviatã* um “deus mortal”. Meinecke observa que, assim como quase todos os autores da razão de Estado, Hobbes reconhecia a obrigação do soberano de observar os limites traçados pela lei divina e natural. Mas esses limites se tornam, à força de *silogismos e sutilidades*, praticamente inexistentes, de *telle sorte que, de toutes les libertes primitives de l'homme, ne subsistait à peu près que la liberté de pensée et de croyance – que, par la nature même des choses, l'État ne pouvait détruire entièrement*⁸⁴³. A inteira liberdade de movimentos do Estado na obra de Hobbes seria um símbolo do apogeu da razão de Estado. Quando Hobbes objeta que o *Leviatã* não pode abusar de seus súditos porque é levado por seu próprio interesse a governar com razoabilidade, à favor da *salus populi*, ele está agindo em conformidade com a mais autêntica razão de Estado, insiste Meinecke⁸⁴⁴. A oposição aos excessos da lei no *Leviatã* é, na visão de Meinecke, uma expressão do despotismo esclarecido, aquilo que ele mesmo chama de *meio termo da razão de Estado*. Meinecke reconhece que Hobbes não pratica sem escrúpulos a política da força como meio de atingir um objetivo racional e determinado, e que falta ao *Leviatã*, graças à natureza utilitária da argumentação do livro, uma definição mais franca dos objetivos estatistas, que acabam acobertados pela gama de proteções à liberdade burguesa possível no caos da guerra civil inglesa.

C'est ainsi que le *Léviathan* de Hobbes, que l'on considère généralement comme le comble des idées absolutistes sur l'État et la raison d'État, n'adopte pas réellement ces idées pour elles-mêmes, mais pour les avantages qu'elles devaient procurer à la masse des individus⁸⁴⁵.

O problema é que a concepção de Meinecke sobre o estatismo é carregada de um sentimento profundo de valorização da glória do espírito público que o utilitarismo de Hobbes parece afrontar. No fundo, Meinecke desaprova as salvaguardas utilitárias de Hobbes, demonstrando insatisfação diante da conclusão de que a inevitabilidade do

⁸⁴² **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes.** op. cit., p. 194.

⁸⁴³ Ibid., p. 195.

⁸⁴⁴ Idem.

⁸⁴⁵ Ibid., p. 197

egoísmo racional possa ser um fator de limitação tanto para a devoção dos súditos ao soberano, quanto para conceber o soberano ultrapassando todo e qualquer limite para se sobrepor aos interesses privados - o súdito do Leviatã é um indivíduo racionalmente obediente, mas não um devoto. Para Gianfranco Borrelli, a associação entre Hobbes e a razão de Estado a partir da concentração de poder estatal pode parecer óbvia, mas não é tão importante quanto a proposta específica do *Leviatã* ao inovar os mecanismos de disciplinamento social. Borrelli enfatiza as técnicas de controle social como outro aspecto do estatismo. A originalidade de Hobbes foi ter imaginado uma disciplina dos interesses, em que o *Leviatã* surge representado através da troca entre proteção e obediência: *suggerisce che al di fuori di questa disciplina politica no si può dare altra rappresentanza dell'autorità sovrana*⁸⁴⁶. Cada interesse particular pode ser representado no modelo do *Leviatã*, devendo se referir à soberania e a esta reconhecer o poder absoluto que lhe pertence. A temporalidade estável do *Leviatã* é necessária para a conservação da ordem política e oferece a possibilidade do desenvolvimento positivo da dinâmica de realização dos interesses individuais. O homem motivado pelos próprios interesses se dispõe à auto-disciplina enquanto encontra na representação da soberania as garantias para a salvaguarda da própria sobrevivência e para o incremento da sua vida e bem-estar material. O cidadão *saggio* deve reconhecer a absoluta positividade da disciplina como virtude e como obrigação política, *quindi accogliere attivamente gli strumenti della disciplina istituzionale imposta dall'autorità sovrana*. Assim, a proposta hobbesiana, segundo Borrelli, ultrapassa a rigidez dos paradigmas conservativos próprios à *ratio status*, graças à circularidade entre proteção e obediência que torna possível o encontro da auto-disciplina individual e a disciplina político-jurídica. *In tal senso la legge civile è ordinamento giuridico produttivo di obbedienza, positivo strumento di disciplina*⁸⁴⁷. A lei não tem o objetivo de reprimir a iniciativa individual, mas de discipliná-la, oferecendo um remédio eficaz nas questões em que os vínculos tradicionais da religião e da prudência política não são idôneos para garantir a produção da obediência por parte dos súditos⁸⁴⁸. Para algumas questões, contudo, Hobbes não encontra uma solução que contrarie a argumentação típica da razão de Estado,

⁸⁴⁶ BORRELLI, Gianfranco. **Ragion di stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica**. op. cit. p. 245.

⁸⁴⁷ Ibid., p. 247.

⁸⁴⁸ Ibid., p. 249.

insiste Borrelli, como para a relação entre Estados e para o problema de justificar a punição, afronta clássica ao direito natural de autopreservação.

A dedicação de Hobbes à relação entre obediência e proteção entra no programa da razão de Estado, mas num sentido diverso daquele que Borrelli considera como sendo, até a primeira metade do século XVII, o paradigma conservativo da prudência política. Na conclusão de Borrelli a *ragion di Stato* possuía alguns traços marcantes que podem sintetizar seu programa: (i) a concentração e a tendência autônoma de uma esfera do agir político, a prudência política; (ii) a prudência política deve ser analisada como um código técnico cujos dispositivos operam para transmitir o comando de modo mais eficaz; (iii) a simulação e a dissimulação são fundamentais para a conservação porque neutralizam conflitos e impõem disciplina hierárquica; (iv) a utilização racional da dinâmica do tempo; (v) a produção de obediência para formação do consenso; (vi) afastar a influência dos assuntos privados dos negócios públicos; (vii) os dispositivos da razão de Estado funcionam no exercício do governo como prerrogativas arbitrárias difíceis de serem controladas pelo direito público; (viii) a prudência dita as regras para o uso articulado da força, com o objetivo de convertê-la em código técnico de intervenção política⁸⁴⁹. Mas na segunda metade do *seiscentos* entra em cena o paradigma *dello scambio politico*, a representação pública adequada dos poderes que estão se constituindo através da forma inédita do contrato social. Hobbes, afirma Borrelli, é o primeiro intérprete consciente dessa realidade e fornece os fundamentos para um discurso teórico completo, que parte da definição de uma nova antropologia até a enunciação dos termos particulares do processo de autorização do poder⁸⁵⁰.

Se os primeiros tratados da razão de Estado foram escritos, desde os *specula* dos príncipes, considerando sempre um ou outro aspecto da relação soberano-súditos, o *Leviatã* é um tratado contratual que redefine teoricamente as relações constitutivas da autoridade soberana. Mas o modelo que passará a ser dominante entre os teóricos políticos e jurídicos, o modelo do contrato social, não aboliu a razão de Estado, apenas passou a ter para com ela uma relação de recíproca funcionalidade. A prudência continuou a exercer um papel central na produção do consenso social que, em termos práticos, nenhum autor de relevo negou ser

⁸⁴⁹ Ibid., pp. 257-262.

⁸⁵⁰ Ibid., p. 271.

difícil alcançar. Os dispositivos práticos da *ragion di Stato* continuaram a ser necessários para aquilo que Harrington chamou de *administration of government*, embora o corpo de doutrinas da razão de Estado perdesse a condição de matriz do pensamento político para a constituição do poder de Estado. O modelo do contrato social aboliu, para as discussões sobre a natureza do poder estatal, o modelo adotado pela *ragion di stato* – como funciona o poder soberano pré-constituído a partir da necessidade de governar os súditos. Da segunda metade do século XVII em diante a *ragion di Stato* passará a funcionar como um elemento a mais da sociedade política, sendo utilizada ativamente no fortalecimento do Estado territorial e do Estado nacional e para auxiliar nas dificuldades de inclusão de um número cada vez maior de pessoas nos termos do contrato pressuposto.

Se as justificativas para a constituição da soberania estatal estavam sendo reinventadas a partir de Hobbes, no decorrer dos séculos XVIII e XIX o desafio foi incluir um número crescente de pessoas nos cálculos do Estado. Pessoas que, em tese, ofereceriam seus préstimos e sua obediência ao Estado, enquanto receberiam em troca condições favoráveis de vida. Para Meinecke, essa foi a origem de uma tragédia: a participação maciça das pessoas gerou Estados enormes e poderosos que escaparam ao controle da razão de Estado, o que culminou com o processo de destruição mútua da primeira guerra mundial. Para Foucault e Agamben a inclusão progressiva da vida na *polis* não deve ser analisada apenas a partir do poder de Estado. A estatalidade é um fenômeno mais amplo, e um dos segredos da *raison d'État* da era do contrato social é a produção, para fins de disciplinamento e exploração social, de uma permanente incapacidade dos indivíduos para exercerem suas liberdades no pacto político. Assim, voltando à última questão colocada por Malcolm, com cidadãos em estado de permanente incapacidade, os arcanos do poder soberano não precisariam ser revelados jamais. O que importa é que essa operação tenha sido considerada uma *crença política verdadeira*, incontestável por súditos dóceis e convencidos de sua ignorância.

4 *Perpetua Necessitas*

4.1 *Vivere politico* na era da governamentalidade

Procurei demonstrar até este momento como os textos sobre a idéia de razão de Estado, escritos entre o século XVI e a primeira metade do século XVII, foram fundamentais para a construção de uma reflexão teórica acerca do Estado. Tenho defendido que os autores da razão de Estado foram responsáveis por um conjunto de experimentações conceituais que, mesmo não formando um todo coerente, deram origem a algumas das primeiras teorias sobre o Estado moderno e seus principais elementos constitutivos. Em especial, auxiliaram na definição de um poder público que se sobrepõe aos interesses individuais em nome de sua autopreservação. Aceitei como hipótese de trabalho a proposta de avaliar a extensão do maquiavelismo como movimento de ruptura com o pensamento político medieval, sobretudo, com a influência da teologia cristã e do aristotelismo político. Aceitei também admitir o próprio maquiavelismo como origem da razão de Estado, o que é bastante comum entre vários dos estudiosos cujos trabalhos têm pautado esta pesquisa. E, mesmo reconhecendo e demonstrando certas diferenças entre os modelos de razão de Estado que vigoraram na Espanha, na França, nos territórios imperiais alemães, na Itália e até na Inglaterra, utilizei praticamente como sinônimas as variações da expressão “razão de Estado” (*ragion di Stato*, *ratio status*, *raison d’État*, *reasons of state*), concentrando-me sempre naquilo que defini como seus elementos comuns, apesar das variações de contexto

cultural e cenário político. Assim, por mais que certa razão de Estado jesuíta tenha tido a função na Espanha contra-reformista de proteger a fé católica ao mesmo tempo em que fortalecia a política de engrandecimento do país na missão de manter a unidade da Europa cristã, não tomei esse engrandecimento como um movimento muito diferente daquele que permitiu a Richelieu manipular, no exterior, alianças com reinos protestantes para defender a posição da França no centro do poder no continente.

É bastante difícil rastrear o surgimento da expressão “razão de Estado”, mas o primeiro autor a utilizá-la, ainda no plural *ragione degli stati*, foi, sem dúvida, Francesco Guicciardini, em 1521. Provavelmente era uma expressão corrente, mas que demorou um pouco a ser registrada novamente, quando Giovanni Della Casa voltou a empregá-la. Notadamente, é atribuída a Maquiavel, mesmo que o pensador florentino jamais a tenha utilizado. É justamente essa atribuição em larga escala ainda no século XVI que permite uma investigação mais profunda sobre seu significado. Quase que invariavelmente, essa investigação remete a temas de filosofia moral sendo deslocados para um novo domínio de saber social. A constituição, deduzida de *Il Principe*, de uma dupla moralidade para definir as regras de governo do principado parece ter sido o movimento original que deu a Maquiavel a duvidosa honra de fundador do maquiavelismo. Os primeiros elementos da razão de Estado foram, sem dúvida, a possibilidade de derrogar a lei em nome da necessidade ou de situações contingenciais de ameaça à comunidade política. Seguidos da possibilidade de mentir, manter segredo dos negócios públicos, agir com violência e crueldade quando for necessário, simular e dissimular a realidade para proteger o poder. Todos esses institutos constam do *specula* de Maquiavel. Uma rápida tradição reuniu esses elementos num mesmo conceito e deu-lhes o escopo de justificar o domínio do interesse público sobre a comunidade de súditos. No mesmo instante, o realismo político florentino embasava os primeiros passos da autonomia da política como saber privilegiado dos assuntos públicos, sob a égide da imperatividade do fortalecimento das estruturas políticas, num cenário de dissolução das garantias de segurança medievais, com as guerras de religião ameaçando os antigos laços dinásticos feudais.

A partir de Giovanni Botero a razão de Estado ganha status teórico definitivo, embora o monge jesuíta tenha concebido uma *ragion di Stato* em sentido aparentemente muito mais amplo do que aquele que tivera origem no maquiavelismo. Entre os ataques

daqueles que o acusavam de traidor da razão de Estado, com o interesse de cristianizar as tentativas de uma política secular, Botero ampliou o cenário discursivo trazendo a razão de Estado para uma formatação quase completa do Estado. Com Botero a razão de Estado se transforma, se não uma teoria do Estado, sem dúvida em uma teoria do governo, e não reflete mais um simples levantamento de instrumentos emergenciais para garantir ou defender o poder. Duas grandes vertentes passam a pautar as discussões sobre o maquiavelismo: uma que define as regras para o controle minucioso e detalhado da vida social e dos recursos estatais, e a outra, preocupada com as fundações do poder soberano, com a tradição da discussão que remontava à antiga Roma e aos *arcana imperii* de Tácito, mas voltada para a definição dos arcanos particulares e específicos do novo conjunto de instituições e operações que era o Estado em formação. A maior parte dos especialistas que tenho acompanhado admite que as duas faces não podem ser separadas.

Como o assunto é complexo e abrange um processo de formação política muito ampla, não são poucos aqueles que têm dificuldade em definir um posicionamento teórico a respeito dos autores da razão de Estado, ou mesmo com relação ao próprio Maquiavel. Se for verdade que Maquiavel foi fundamental para estabelecer um domínio autônomo para a política moderna, resta confrontar os custos dessa autonomia derivados do texto de *Il Principe*. Apresentei alguns dos argumentos dos pensadores da Escola de Cambridge, como Pocock e Skinner, defendendo a tese de um maquiavelismo republicano, inspirados em consagrados historiadores políticos como Luigi Firpo, Félix Gilbert e Hans Baron. Mas há uma herança pérfida que ainda recobre o nome de Maquiavel e que se tornou mais poderosa ainda com relação à expressão “razão de Estado”.

São evidentes os excessos cometidos por autores do século XVI e XVII na defesa da razão de Estado. Vejo um problema grave, contudo, em ler um autor como Gabriel Naudé, nos dias de hoje, para acusá-lo simplesmente de *tutor de tiranos*, sem considerar a realidade com fundamentos normativos do debate intenso que tratava com outros escritores como Clapmar e Conring. Mais importante do que erguer uma bandeira contra a razão de Estado como um todo – num claro e indisfarçável jesuitismo redivivo –, é identificar as operações que para esses autores eram constitutivas do poder estatal. Na seqüência, se a hipótese estiver correta, investigar sobre as possibilidades reais de abolir seus excessos. Creio que seria possível formular um questionamento sobre a verdade acerca da estatalidade que

aflora nos textos sobre a razão de Estado e que as teorias políticas modernas acabaram ofuscando ou escondendo entre as justificativas da lei a a prática cotidiana do governo. Não se trata, p.ex., de voltar a discutir abertamente ou não a importância do segredo para o Estado, mas de indagar se o Estado pode se livrar absolutamente do segredo e em que condições.

Parte do meu interesse em terminar o estudo no século XVII com Hobbes foi justamente levantar alguns pontos sobre o abandono do modelo de reflexão da razão de Estado. Talvez, como afirmou Gianfranco Borrelli, o modelo do contrato social simplesmente tenha superado a forma polifônica dos debates da razão de Estado, ao mesmo tempo em que, conforme ensinou De Mattei, outras disciplinas mais bem fundamentadas passaram a dominar partes em separado daqueles debates. Mas é grande o número de especialistas que defendem que a razão de Estado se adaptou a essas mudanças e sobreviveu em cada modelo de Estado e de reflexão filosófica política durante as transições da modernidade. Meinecke é o nome mais importante a fundir a razão de Estado com o próprio Estado e a defini-la como a busca incessante por potencialização racional da força estatal. Não se separa a razão de Estado dos Estados, embora seus mecanismos possam ser aperfeiçoados. A mentira, ou retirar a palavra dada pelo soberano, podem ser abolidos, mas meios eficazes e consoantes ao espírito da época devem manter o poder de Estado capaz de controlar a si mesmo e de realizar seus fins, especialmente, na garantia de sua autonomia diante dos outros Estados. De Mattei parece inclinar-se, na conclusão de *Il problema della "ragion di Stato" nell'Età della controriforma*, a uma linha comum de argumentação que reconhece que a razão de Estado sobreviveu ao século XVII através de dispositivos difusos em constituições estatais, via de regra, como técnicas ou medidas de exceção para preservação da ordem pública em caso de graves ameaças. Esse o sentido de afirmar que a razão de Estado foi “legalizada” em medidas como o “Estado de necessidade”, “Estado de sítio”, “Estado de emergência” ou o “Estado de defesa”. Quem consagrou essa abordagem associando essas medidas diretamente ao conceito de razão de Estado no século XX foi Carl Friedrich, e o próprio Gaines Post deixou bem claro em seu estudo sobre a *ratio status* medieval, que analisei em 2.2, que considerava a razão de Estado atemporal, identificando-a como um conjunto de operações para preservar o bem comum sem trair as disposições do direito público. Yves Charles Zarka foi um dos poucos estudiosos do assunto que,

contemporaneamente, colocaram de modo claro o problema de indagar a sobrevivência da razão de Estado nas democracias modernas, embora Zarka conte entre o grande número de analistas que submete o código da razão de Estado ao “direito das crises”, criado para enfrentar os abalos nas sociedades democráticas, e que, eventualmente, cai sob o domínio de forças particulares⁸⁵¹.

Em um texto intitulado *Peut-on se débarrasser de la raison d'État?*⁸⁵² Zarka aponta que existem, basicamente, dois sentidos antigos para a razão de Estado: primeiro, a justificação religiosa da arte de governar e, segundo, a racionalização da política como ciência do Estado⁸⁵³. Atualmente, a razão de Estado pode ser encontrada entre as ações do poder político que derogam o direito comum. Como nos dias de hoje as pressões por legitimidade jurídico-democrática dominam os Estados mais bem organizados a razão de Estado não passaria de um conjunto de instrumentos tirânicos que seria preciso abolir.

Mas Zarka defende que a razão de Estado não é tão estranha à democracia quanto parece à primeira vista. A questão que deve ser colocada é se a razão de Estado nos dias de hoje diz respeito à sobrevivência de um arcaísmo, ou se revela a presença de um elemento constitutivo do poder político como tal.

Para saber se a razão de Estado é um elemento transitório ou permanente do poder político, Zarka sugere quatro ordens de consideração⁸⁵⁴: (i) a categoria da necessidade impõe uma demanda por ação do poder público em caso de urgência, para manter a saúde pública. Mas, pergunta-se o pesquisador francês, *quem define o “interesse de Estado”, o direito ou o governo?*; (ii) a racionalidade da razão de Estado evoca uma dimensão do político que não pode ser acessada por qualquer um, pressupondo um conhecimento específico da realidade que pode acabar servindo de máscara para práticas irracionais; (iii) o problema do segredo está vinculado à diferença estabelecida por Clapmar, entre *arcana imperii* e *arcana dominationis*: no primeiro caso, haveria segredos justificáveis em nome da conservação da forma da república. No segundo caso, o segredo não passaria de instrumento de proteção dos detentores do poder. Seria preciso repensar a diferença entre

⁸⁵¹ ZARKA, Yves Charles. **Figures du pouvoir – Études de philosophie politique de Machiavel a Foucault**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. Cf. especialmente o capítulo VII, « Peut-on se débarrasser de la raison d'État? ».

⁸⁵² Capítulo VII, pp. 109-119, do livro supra-citado.

⁸⁵³ Ibid., p. 110.

⁸⁵⁴ Ibid., pp. 111-112.

um e outro caso e criar os critérios responsáveis por elucidar a fronteira tênue entre um e outro expediente; (iv) a atuação do poder político deve lidar com a possibilidade aberta de agir de modo firme para conter ameaças ou corresponder a estados de insegurança e desordem. Nesse ponto a razão de Estado pode ser divisada entre as práticas que determinam uma ação incisiva do Estado, como no conceito de golpe de Estado em Gabriel Naudé. A violência e a força efetiva do Estado poderiam realizar o que o direito não pode, abalando os limites entre o ordinário e o extraordinário.

De modo geral, Zarka afirma que as diferentes dimensões da razão de Estado ressaltam uma oposição de princípios em comparação à forma política democrática. A invocação da razão de Estado em função da necessidade ou da urgência impõe a justificação *a posteriori* dos atos políticos, contrariando a obrigação normativa de ação baseada em princípios e o próprio princípio da legalidade. Mas Zarka admite que para explicar a persistência da invocação da razão de Estado em regimes democráticos é imprescindível procurar entender se a razão de Estado é um arcaísmo sobrevivente ou se a democracia está, desde sempre, submissa às suas práticas.

Há quatro razões para o pesquisador do CNRS segundo as quais a razão de Estado é evocada atualmente para denunciar uma crise da democracia. Na primeira delas, admite-se que a legalidade do Estado de direito é, efetivamente, atravessada por imprevisibilidades, como a exceção e a urgência. Nesse caso, quando ocorresse uma comprovação do uso da razão de Estado, seria preciso distinguir entre crise “na” democracia e crise “da” democracia – constata-se certa realidade da “urgência” que o direito não pode mesmo alcançar, e, em certos casos, como numa agressão externa, os mecanismos da razão de Estado poderiam ser tomados como essenciais.

Em uma segunda proposição, a intervenção da razão de Estado *pode resultar de uma tensão dentre direito e força*⁸⁵⁵. Zarka afirma que direito e força pertencem a ordens distintas e que possuem exigências e regras próprias. Em razão disso, as democracias pretenderiam controlar todas as necessidades da força através do direito, ignorando tal impossibilidade. Nesses casos, a razão de Estado corresponderia a uma espécie de perversão segundo a qual uma razão da força (*raison de puissance*) acabaria se emancipando da lógica do direito, criando uma distorção interna nas ordens que definem a

⁸⁵⁵ Ibid., p. 115.

sociedade política⁸⁵⁶. Ainda assim, tratar-se-ia de uma crise “na” democracia e não de uma crise “da” democracia, defende Zarka.

A terceira razão para que a razão de Estado seja invocada nas democracias atuais é o fato de que uma forma mais realista de entender o fenômeno demonstraria, persiste Zarka, que elas não são sistemas ideais e que entre o ideal e a realidade se imiscuem as muitas formas de corrupção em que poderes privados se apropriam do que é público. A soberania popular delega a seus representantes a autoridade e o poder que se torna a cada dia mais complexo e incontável. Não sendo possível governar de forma comunitária, instituições são encarregadas de uma espécie de auto-regulação política e social comumente permeáveis a interesses diversos daqueles prescritos pelas leis.

Autoridades corrompidas em número e influência grande o bastante acabam destruindo instituições fadadas ao fracasso, seja porque não se adaptam às condições do tempo, seja por causa da permeabilidade às intervenções do interesse privado. A razão de Estado é usada nesse momento para acobertar a corrupção do governo e a fraqueza das instituições.

Por fim, o apelo à razão de Estado poderia indicar uma crise “da” própria forma democrática, quando a *demagogia dos eleitos* e o *despotismo dos nomeados* atingisse um índice que torne a estabilidade da ordem pública em seus fundamentos originais impossível⁸⁵⁷. Zarka conclui que o lugar da razão de Estado nas democracias atuais corresponde aos momentos de crise mais ou menos graves em que o poder político cede às distorções e seus derivados, substituindo o interesse público pelo interesse privado, ou por meio da “quase-monopolização” partidária dos aparelhos de Estado. Em uma palavra, define Zarka, a intervenção da razão de Estado se opera quando os *servidores do Estado* viram *mestres do Estado*⁸⁵⁸.

A razão de Estado aparece assim como um tema sintetizado em medidas de exceção que caberia ao direito disciplinar. Mas o pensamento político do século XX, embora tenha desprezado relativamente o conceito de *racion di stato* e suas variáveis, não desconsiderou a tradição das reflexões que apontavam nos fundamentos do poder soberano uma série de

⁸⁵⁶ Ibid., pp. 114-115.

⁸⁵⁷ Ibid., p. 117.

⁸⁵⁸ Ibid., p. 118.

mecanismos e operações que dificilmente poderiam permanecer restritas à previsibilidade da norma jurídica, nos esboços de uma teoria constitucional do Estado.

Michel Foucault foi um dos responsáveis, durante a década de 1970, por aliar uma análise da soberania às primeiras discussões da razão de Estado e ao próprio Maquiavel. Foucault dividiu seu trabalho no estudo de alguns conceitos políticos que se desdobram para compor as bases da soberania contratualista moderna até a assunção das escolas de pensamento econômico neo-liberal do século XX, para mostrar a pertinência do modelo de reflexão da razão de Estado. A idéia de Foucault era elucidar como a inclusão da vida nos cálculos da estatística moderna constituiu-se num programa onde o poder em funcionamento foi aprimorado através de operações que, ao mesmo tempo em que justificavam, possibilitavam a falta de controle dos mecanismos reguladores dele mesmo. Isso a tal ponto em que a própria norma jurídica, como fórmula de garantia dos direitos individuais e coletivos, pudesse ter representando um instrumento confiável de razão de Estado.

O italiano Giorgio Agamben, mais recentemente, afirmando-se na esteira da obra de Foucault nessas questões, propôs-se a tarefa de aprimorar as análises do pensador francês justamente naquilo que julgava ser seu ponto mais fraco: Foucault teria deixado em aberto o problema do ponto onde se reúnem as críticas ao poder de controle dos indivíduos (as disciplinas) e o poder estatal (a biopolítica). Para Agamben, a resposta está numa teoria do estado de exceção que responde às dúvidas sobre como a razão de Estado sobrevive coagindo as sociedades exatamente através de alguns institutos que deveriam protegê-las e engrandecê-las.

Vou analisar na sequência os argumentos para a interpretação de Foucault sobre a relação entre soberania, governo e razão e Estado, e que repercutem uma crítica à razão de Estado na contemporaneidade, para em seguida verificar se a teoria de Agamben sobre o estado de exceção tem o alcance que ele propõe para desvendar, nos arcanos da democracia moderna, os traços marcados de velhos sistemas de poder.

O extenso programa de análise do poder moderno segundo Michel Foucault pode ser dividido em duas etapas: a primeira, com a descrição das técnicas de controle dos indivíduos, para as quais ele cunhou o conceito de *disciplinas*; e a segunda, dedicada aos mecanismos de governo das coletividades, que os conceitos de *biopolítica* e

governamentalidade resumem. Grande parte dos estudos relativos à segunda parte restou inédita durante sua vida até a publicação, a partir de 1994, dos cursos proferidos no Collège de France durante as décadas de 1970 e 1980. Extratos desses cursos foram publicados antes de sua morte – ocorrida em 1984 – gerando algumas avaliações mais adiantadas do que teria sido uma pesquisa mais ampla sobre a genealogia do poder moderno. Somente com a publicação na íntegra dos cursos o projeto de Foucault ficou mais nítido, especialmente a dedicação no final dos anos 1970 às pesquisas concentradas no poder de Estado, distintamente das abordagens feitas, p. ex., em *Vigiar e punir*⁸⁵⁹.

No primeiro desses cursos a vir a lume, « Il faut défendre la société », de 1976, Foucault ainda propõe analisar o poder político fora daquilo que ele chama de *modelo do Leviatã*, ou seja, dispensando uma análise a partir da constituição do poder soberano, e lançando a hipótese de que relações infra-soberanas, demarcadas por lutas sociais constantes, poderiam elucidar aspectos inalcançáveis por uma matriz jurídico-política do poder. Insistindo sobre a variedade das técnicas de controle dos indivíduos na modernidade, contudo, já em « Il faut défendre la société » Foucault enuncia o conceito de *biopolitique* como conjunto de apropriações sobre a vida humana enquanto coletividade para exercício do governo⁸⁶⁰. O aglomerado de dispositivos disciplinares, desenvolvidos ao longo da modernidade, que tornou possível uma sujeição racional, científica da vida humana individual, viabilizou a aliança entre tal conhecimento e os fins de controle social. Uma

⁸⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir – Naissance de la prison**. Paris: Éditions Gallimard, (1975) 2001. Vários textos publicados na forma de artigos demonstravam o caminho trilhado por Foucault durante a segunda metade dos anos 1970. Entendo que, com a publicação dos cursos, esses textos podem ser “restituídos” à íntegra do projeto de que faziam parte. Entre eles estão: **La “gouvernementalité”**. In: Dits et écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1978, pp. 635-657); **Omnes et singulatum: vers une critique de la raison politique**. In: Dits et Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1981, pp. 953-981); **“Foucault étudie la raison d’État”**. In: Dits et Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1979, pp. 801-806); **Qu’est-ce que les Lumières?** (originalmente publicado nos Estados Unidos, como *What is Enlighthenment?*, por Paul Rabinow) In: Dits et Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1984, pp. 1381-1397); e **Qu’est-ce que les Lumières?** (texto diferente daquele primeiro, mais completo, publicado em maio de 1984, no *Magazine littéraire*, com o título de *Un cours inédit*, nº 207). In: Dits et Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1984, pp. 1498-1507). Para uma exposição da relação entre o direito e a ontologia do presente em Foucault, a partir das considerações feitas nesse último texto, cf. GIACÓIA JR, Oswaldo. **O conceito do direito e a ontologia do presente**. In: CALOMENI, Tereza (Organizadora). Michel Foucault – entre o murmúrio e a palavra. Campos, RJ: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004 (pp. 187-207).

⁸⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **“Il faut défendre la société”**. Cours au Collège de France (1975-1976). Édition établie, dans le cadre de L’Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Betani et Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, Seuil, 1997. p. 227. Obs.: O título original está entre aspas.

tecnologia de poder que se concentra no corpo individual, aliada a outra, centrada na vida, nos fenômenos de massa, próprios a uma população. Se à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, no nível do detalhe e no nível da massa, e se a soberania demonstrou certa inoperância para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em vias de explosão demográfica e de industrialização – assevera Foucault –, foi para recuperar esse espaço vazio de domínio que a bio-regulamentação se juntou ao mais antigos mecanismos de poder sobre o corpo, como o treinamento, a vigilância e a punição, e foi desenvolvida nos quadros institucionais do Estado⁸⁶¹.

O “Estado”, contudo, não é um objeto prioritário de trabalho na pesquisa levada a efeito ao longo de «Il faut défendre la société». Na verdade, deixar de examinar relações de poder a partir das justificativas do poder de Estado e dos fundamentos de direito que lhe serviram foi uma precaução de método usada por Foucault para conseguir definir, não os aspectos fixados pela legitimidade, mas os procedimentos de sujeição que o direito coloca em prática em nome da defesa do poder de Estado. Foucault argumenta que nas sociedades ocidentais o direito surgiu em torno do poder régio – e a seu pedido – para servir-lhe de justificação, papel para o qual contribuiu amplamente a reativação do direito romano como *instrumento técnico constitutivo do poder monárquico, autoritário, administrativo, e, finalmente, absoluto*⁸⁶². A teoria do direito teve a função desde a Idade Média de fixar a legitimidade do poder, fosse para demonstrar o arcabouço jurídico que revestia o monarca do corpo vivo da soberania, fosse para limitá-lo, mais tarde, dentro dos termos a partir dos quais o monarca poderia continuar a exercer o poder⁸⁶³. O problema maior para o direito era, portanto, a soberania, ou, segundo Foucault, o problema central para o direito foi dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer aparecer em seu lugar duas coisas:

D’une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d’autre part, l’obligation légale de l’obéissance. Le système du droit est entièrement centré sur le roi, c’est-à-dire qu’il est finalement l’éviction du fait de la domination et de ses conséquences⁸⁶⁴.

⁸⁶¹ Ibid., p. 223.

⁸⁶² Cito a tradução de Maria Ermantina Galvão, no volume FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade** – Curso no Collège de France (1975-1976). Martins Fontes: São Paulo, 2000. p. 30.

⁸⁶³ “Il faut défendre la société”. op. cit., p. 24.

⁸⁶⁴ Ibid., p. 26.

Em vez de se deter nas justificativas para a relação entre soberania e obediência em termos jurídicos, o projeto de Foucault era descortinar o problema da dominação e da sujeição. O caminho seria acompanhar o progresso técnico da dominação em vez de fazer um percurso através das justificativas para o poder soberano, embora tenha feito algumas análises pontuais sobre essas últimas para embasar sua proposta, diante da expectativa de que técnicas de poder e justificativas para o exercício do poder se encontrassem em algum ponto. Uma revisão da crítica de Foucault a alguns aspectos do *Leviatã* de Hobbes serve como exemplo desse esforço, e será a partir desse ponto que pretendo integrar algumas partes da reflexão de Foucault para entender sua posição acerca da razão de Estado.

Foucault atribuiu a Hobbes o papel de grande responsável dentre os filósofos políticos por exercer a função de bloqueio ao fato da dominação usando os princípios do direito no século XVII, sobretudo em razão da repulsa manifestada pelo pensador inglês à guerra no *Leviatã*. A tese de Foucault investe sobre o modo como Hobbes tratou a guerra para encontrar os receios que teriam forçado o pensador inglês a fundamentar a obediência ao poder soberano. Segundo os termos de Hobbes, seria a livre adesão ao pacto político pelos interessados na autopreservação que os levaria à constituição do soberano absoluto – e à conseqüente impossibilidade de questioná-lo. A busca pela segurança individual manifestada no temor à guerra, às conseqüências da guerra primitiva entre os homens, leva os homens à restrição de suas liberdades através da constituição do pacto que forma a *Commonwealth*⁸⁶⁵. O poder capaz de manter os homens, pelo temor ao castigo, em estrita obediência do pacto de mútua preservação deve ser visível, evidente e forte o bastante para que não restem dúvidas de que pode cumprir seu dever. É a instituição desse poder *suficientemente grande*, bancado pela força da espada *sem a qual os pactos não passam de palavras*⁸⁶⁶ que garante a obediência dos homens. O medo da *guerra de todos contra todos* leva à escolha livre pelo medo do soberano que, apesar de absoluto, foi constituído por aqueles que lhe deverão obediência. O medo original, típico do estado de natureza é substituído por um medo controlado, artificial, produzido pela vontade dos livres

⁸⁶⁵ HOBBS, Thomas. **Leviathan**. op. cit. Cf. Cap. XVII. Utilizarei para citações no texto, quando for necessário, a tradução em português da versão organizada por Richard Tuck: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. op. cit. Nas notas, citarei o texto original em inglês, e indicarei, entre parênteses, a localização no texto em português.

⁸⁶⁶ **Leviatã**, p. 143.

contratantes. Os atos do soberano são sempre os atos daqueles que lhe deram causa, não podendo ser, em nenhum instante, injustos quando se voltam contra algum dos particulares privados. Como Hobbes é enfático ao propor que os efeitos da constituição da sociabilidade política não podem ser questionados posteriormente pelos súditos⁸⁶⁷, o problema do modo como ele fundamenta a necessidade da soberania se torna um tema eminente na história das idéias políticas. A discussão é deveras amplíssima, mas Foucault limita-se a analisar o sentido da *guerra perpétua* de todos contra todos de que fala Hobbes. Assim, não se trata apenas de verificar o poder do argumento da guerra para a criação do Estado, mas como Hobbes situa a ameaça permanente da guerra mesmo após a constituição do Estado, ou seja, qual seriam os efeitos de que uma guerra tenha engendrado o Estado.

Como Foucault demonstra, a guerra primitiva que está na base do cálculo de utilidade providencial dos indivíduos naturalmente ameaçados de Hobbes é uma guerra decorrente da igualdade natural entre os homens – *née de l'égalité et se déroulant dans l'élément de cette égalité*⁸⁶⁸. A guerra é o efeito imediato de uma não-diferença, ou de diferenças insuficientes entre os indivíduos. Não que os indivíduos sejam naturalmente iguais, exatamente iguais em força física ou psicológica. Mas, seguindo o raciocínio de Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã*, no estado de natureza não há entre os homens elementos evidentes o bastante para distingui-los⁸⁶⁹. A igualdade gera a desconfiança mútua, e a desconfiança gera a guerra. Se houvesse entre os homens, acentua Foucault, diferenças maciças, visíveis, haveria constante enfrentamento real entre o forte e o fraco, com resultado de vitória para o forte; ou o fraco, ciente de sua fraqueza, renunciaria à guerra antes mesmo do enfrentamento⁸⁷⁰. Portanto, se houvesse diferença natural entre os homens não haveria guerra. *La différence pacifie*. Mas, no estado das diferenças

⁸⁶⁷ “This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorise all his actions in like manner”. **Leviathan**. XVII, p. 106. (*Leviatã*, p. 147).

⁸⁶⁸ “**Il faut défendre la société**”. op. cit., p. 78.

⁸⁶⁹ “Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination or by confederacy with others that are in the same danger with himself”. **Leviathan**. XIII, p. 76. (*Leviatã*, p.106).

⁸⁷⁰ “**Il faut défendre la société**”. op. cit., p. 78.

insuficientes, instáveis, minúsculas, nessa *anarquia das pequenas diferenças*, acentua Foucault, nem aquele que é um pouco menos forte renuncia à possibilidade de fazer a guerra para se defender, nem aquele que é um pouco mais forte encontra meios de prevalecer sobre os outros sem recorrer à guerra. A não-diferenciação natural cria incertezas, riscos, acasos e, por consequência, a vontade de enfrentar-se⁸⁷¹.

Para Foucault, é o aleatório na relação primitiva das forças que cria o estado de guerra, durante o qual aquele que é aparentemente o mais fraco não vai renunciar à guerra, mas o mais forte vai procurar, apesar de tudo, evitá-la, afinal, sabe que pode não ser realmente o mais forte, e precisará usar de subterfúgios para dominar o combate. A questão para Foucault é que em nenhum caso há a guerra. Não há sangue na guerra de todos contra todos. Se essa guerra acontecesse, ou o conjunto de individualidades humanas seria destruído, ou algum grupo ou alguém sairia dela fortalecido e pronto para dominar os perdedores. O que caracteriza, de acordo com Foucault, esse estado de guerra – que Hobbes chama de *condition of war*⁸⁷² –, que não é marcado só pelas batalhas, são as representações calculadas das forças uns dos outros; as manifestações enfáticas e acentuadas da vontade; e as táticas de intimidação entrecruzadas, através das quais o receio de fazer a guerra só tranqüiliza na medida em que há a produção de uma sensação recíproca entre os adversários. A solidão, a miserabilidade, a sordidez, a brutalidade e a brevidade da vida natural nos moldes definidos por Hobbes no capítulo XIII não decorrem da efetividade dos combates, mas da condição de guerra em que se encontram os homens por serem dotados pela natureza de capacidades indistintas. O que caracteriza o estado de guerra, define Foucault, é uma espécie de *diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias*⁸⁷³. Se a diferença não for fixada, se a força não for colocada de tal modo entre os homens para garantir a segurança, esse cálculo volta funcionar, porque permanece como o pano de fundo da própria socialização política. Como evidência Hobbes assinala:

⁸⁷¹ Ibid., p. 79.

⁸⁷² “Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. (...) It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this;” **Leviathan**. XIII, p. 77 (*Leviatã*, pp. 109-110).

⁸⁷³ “Il faut défendre la société”. op. cit., p. 80.

It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all, and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common power to fear, by the manner of life which men that have formerly lived under a peaceful government use to degenerate into a civil war⁸⁷⁴.

A única pista que se pode ter da brutalidade a que pode chegar a *condição de guerra* é o comportamento dos homens que, tendo vivido sob governo pacífico, deixam-se levar pela guerra civil. No caso das ameaças internacionais, Hobbes é menos alarmista. O fato dos soberanos de vários reinos independentes viverem sob tensão e ameaças recíprocas – como gladiadores com suas armas em punho e olhos fixos uns nos outros – apenas prova que vivem permanentemente sob uma condição de guerra semelhante à guerra de todos contra todos, mesmo que *there had never been any time wherein particular men were in a condition of war one against another*⁸⁷⁵. Para os súditos de cada território independente não há problemas porque estão protegidos dentro dos domínios de seu soberano, e protegidos, portanto, da *desgraça associada à liberdade dos indivíduos isolados*⁸⁷⁶. A segurança dos súditos somente pode ser garantida internamente, não com base em certo número de pessoas encarregadas de proteger a segurança em nome da república, afirma Hobbes no capítulo XVII, mas com base num cálculo feito na razão direta do poder do inimigo da

⁸⁷⁴ **Leviathan**. op. cit., XIII, p. 78.

⁸⁷⁵ **Leviathan**. XIII, p. 79. Aqui Hobbes parece confundir a *condição de guerra* com a *efetiva guerra* de todos contra todos que seria a guerra civil. A condição de guerra seria uma ameaça permanente. Em plano interno, o perigo maior é representado pela possibilidade da dissolução do controle soberano. Em plano externo, é uma realidade constante entre soberanos independentes. A guerra civil seria um exemplo da efetiva brutalidade da guerra de todos contra todos, cujas consequências não são exploradas a fundo no capítulo XIII, especialmente porque nesse caso estaria tratando de um evento que ocorreria após a existência do pacto político, e o objetivo do capítulo é a discussão sobre a condição natural da humanidade, pré-formação da *Commonwealth*. Expondo suas conclusões acerca da relação entre os Estados incontroláveis por um soberano acima deles Meinecke afirmou: “Il en résultait que la guerre continuait pour ainsi dire en temps de paix, que guerre et paix se distinguaient mal l’une de l’autre et se mêlaient souvent l’une à l’autre. De là le curieux phénomène qui se produisit aux XVI^e et XVII^e siècles : au lieu de conclure une paix définitive, on s’en tenait souvent à une armistice de plusieurs années ; on continuait cependant, en pleine paix, à conspirer secrètement avec les éléments d’opposition du pays voisin ; des hostilités éclataient sans déclaration de guerre et pouvaient durer longtemps sans qu’on rompît les relations diplomatiques ; les ambassadeurs continuaient en temps de paix leur travail de sape contre l’État où ils étaient envoyés, mais restaient parfois dans le pays après une déclaration de guerre, servant ainsi la paix pendant la guerre et la guerre pendant la paix”. **L’idée de la raison d’État dans le temps moderne**. op. cit., p. 373.

⁸⁷⁶ Idem.

ocasião. E ela só será suficiente quando a superioridade do inimigo não for de importância suficientemente visível e manifesta que baste para determinar o desfecho da guerra, incitando-o ao ataque⁸⁷⁷.

De todo modo, esse estado de guerra, que não é a guerra, irá engendrar a *Commonwealth* de duas formas: por meio da formação da soberania por instituição e por aquisição. A soberania por instituição é a forma da própria *república política*, instituída pelo pacto de uma multidão de homens que constitui um soberano que assume a personalidade de todos, de forma que os indivíduos representados estarão presentes em seu representante. Assim, o que o soberano fizer, cada um dos representantes estará fazendo, aponta Foucault. O soberano é uma individualidade fabricada, mas real, obtida a partir do jogo da vontade, do pacto, da representação. No caso da soberania por aquisição parece ser o contrário. Como Hobbes deixa claro no começo do capítulo XX, a república por aquisição é aquela em que o poder soberano foi adquirido pela força. Nesse caso, Hobbes já não se refere à condição de guerra, ao estado de guerra, mas à guerra real que acabou de terminar com um vencedor que dominou um perdedor. Nessa guerra efetiva os vencidos estão à mercê dos vencedores, suas vidas pertencem àquele ou àqueles que detêm o controle sobre elas. Se forem deixados vivos, os vencidos podem se rebelar, ou podem simplesmente perecer pela espada de seus dominadores, ou aceitam trabalhar e pagar tributos e servidão aos vencedores. A relação é de dominação, diz Foucault, e de prolongamento na paz dos efeitos da guerra. Qualquer decisão a ser tomada tem uma relação direta com esses efeitos. Mas, segundo o raciocínio de Hobbes – argumenta Foucault – ainda assim é da relação de soberania que se trata, afinal, o que difere a soberania por instituição da soberania por aquisição é unicamente a modalidade do medo que a constitui: *os que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não daquele a quem instituem*⁸⁷⁸.

Não é a derrota que fundamenta a soberania por aquisição, mas o que se passou depois da derrota e independentemente dela: é o medo, a renúncia ao medo, a renúncia aos

⁸⁷⁷ “The multitude sufficient to confide in for our security is not determined by any certain number, but by comparison with the enemy we fear; and is then sufficient when the odds of the enemy is not of so visible and conspicuous moment to determine the event of war, as to move him to attempt”. **Leviathan**. XVII, p. 104 (*Leviatã*, p. 144).

⁸⁷⁸ “And this kind of dominion, or sovereignty, differeth from sovereignty by institution only in this, that men who choose their sovereign do it for fear of one another, and not of him whom they institute: but in this case, they subject themselves to him they are afraid of. In both cases they do it for fear: which is to be noted by them that hold all such covenants, as proceed from fear of death or violence, void: which, if it were true, no man in any kind of Commonwealth could be obliged to obedience”. **Leviathan**, XX, p. 122 (*Leviatã*, p. 170).

riscos da vida⁸⁷⁹. Os derrotados que sobreviveram podem escolher se submeter a um novo soberano para evitar a morte. *Não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido*, afirma Hobbes, *mas o pacto celebrado por este*⁸⁸⁰. A soberania por aquisição é constituída pelos homens que, *por medo da morte ou do cativeiro, autorizam todas as ações daquele homem ou assembléia que tem em seu poder as suas vidas e suas liberdades*⁸⁸¹. O que define a entrada na ordem da soberania e num regime jurídico que é o do poder absoluto é a vontade de preferir a vida à morte. Essa soberania, afirma Foucault, é tão jurídica e legítima quanto aquela que foi constituída a partir do modo da instituição e do acordo mútuo⁸⁸². Inclusive, Hobbes persevera no argumento ao defender que se fossem nulos os pactos originados no medo e na violência ninguém poderia, em nenhuma espécie de república, ser obrigado à obediência⁸⁸³. Soberano é aquele que dispõe e protege a vida, aquele que preserva a vida, raciocínio que vale também para o poder paterno, cuja preeminência natural Hobbes atribui à mãe e à dependência última do filho em relação a ela – *caso não haja contrato, o domínio pertence à mãe*⁸⁸⁴. Na proposição de Foucault, o que Hobbes quis mostrar foi que o decisivo na constituição da soberania não é a qualidade da vontade, nem sua forma de expressão, nem seu nível, mas sua mera existência. *Au fond, peu importe qu'on ait le couteau sous la gorge, peu importe qu'on puisse ou non formuler explicitement sa volonté*. Para que haja soberania, basta que esteja presente uma vontade última para estabelecer pactos que permitam viver mesmo quando não se pode viver sem a vontade de um outro⁸⁸⁵.

A soberania se constitui a partir de uma vontade radical cuja forma importa pouco, e nunca se forma por cima, ou seja, por uma decisão do mais forte, do vencedor ou dos pais.

⁸⁷⁹ “Il faut défendre la société”. op. cit., p. 82.

⁸⁸⁰ *Leviatã*, XX, p. 173.

⁸⁸¹ *Leviatã*, XX, p. 170.

⁸⁸² “But the rights and consequences of sovereignty are the same in both. His power cannot, without his consent, be transferred to another: he cannot forfeit it: he cannot be accused by any of his subjects of injury: he cannot be punished by them: he is judge of what is necessary for peace, and judge of doctrines: he is sole legislator, and supreme judge of controversies, and of the times and occasions of war and peace: to him it belonged to choose magistrates, counsellors, commanders, and all other officers and ministers; and to determine of rewards and punishments, honour and order. The reasons whereof are the same which are alleged in the precedent chapter for the same rights and consequences of sovereignty by institution”. *Leviathan*. XX, p. 123 (*Leviatã*, p. 170-171).

⁸⁸³ *Leviatã*, XX, p. 170.

⁸⁸⁴ *Leviatã*, XX, p. 172.

⁸⁸⁵ “Il faut défendre la société”. op. cit., p. 83.

*La souveraineté se forme toujours par en dessous, par la volonté de ceux qui ont peur*⁸⁸⁶. Embora as duas formas de soberania – por instituição e por aquisição – pareçam ser marcadas por uma cisão, há entre as duas uma identidade profunda de mecanismos associando vontade, medo e soberania. *Et peu importe que cette série soit déclenchée par un calcul implicite, par un rapport de violence, par un fait de nature ; peu importe que ce soit la peur d'un couteau sous la gorge ou le cri d'un enfant. De toute façon, la souveraineté est fondée*⁸⁸⁷. Portanto, a guerra não é o elemento fundamental para a constituição da *Commonwealth*. Hobbes torna a relação de força manifestada na batalha indiferente à constituição da soberania, se posicionando como se, longe de ser o teórico das relações entre a guerra e o poder político, tivesse desejado eliminar a guerra como realidade histórica, como se *avait voulu l'éliminer de la genèse de la souveraineté*⁸⁸⁸. Haja ou não a guerra, a constituição da soberania se dá da mesma forma. É o processo de definição do poder soberano como um poder que instaura uma assimetria insuperável entre ele e os indivíduos que lhe devem obediência que está na base do pacto de socialização. Embora não se possa esquecer que Hobbes sempre justifica a constituição do poder soberano a partir da decisão racional dos contratantes, sejam vencidos numa batalha ou indivíduos naturalmente livres cansados da condição de guerra natural em que vivem, o primeiro efeito da constituição da soberania é a criação dessa desigualdade fundadora que irá ligar os indivíduos ao soberano. Há, evidentemente, toda uma série de grandes temas de filosofia política voltados para a indagação desse processo hobbesiano de justificação do poder, que são divididos pela antropologia, sociologia e outras ciências. Mas, para Foucault, certo desinteresse de Hobbes pela qualidade do consentimento – bastando a garantia da preservação da vida como fiança da entrada no pacto de socialização – gera a necessidade de uma reflexão sobre o tipo de relação primordial instaurada entre poder soberano e existência individual e coletiva, entre a política e a vida.

Esse é o raciocínio que gostaria de acompanhar. A produção da relação soberana como a fixação de uma assimetria fundamental e inquestionável entre o poder de Estado e os indivíduos e coletividades. Assimetria que seria a própria condição de sobrevivência pacífica da vida política e que os indivíduos aceitariam como necessária. Creio que

⁸⁸⁶ Idem.

⁸⁸⁷ Idem.

⁸⁸⁸ Ibid., p. 84.

Foucault tenha se debruçado sobre esta questão durante as pesquisas entre os anos de 1976 e 1979, ou mesmo desde a publicação de *Vigiar e punir*⁸⁸⁹, dois anos antes. Mas àquele tempo ainda estava atento à questão dos mecanismos disciplinares, sem muitas pistas acerca de uma conexão com o poder político de modo mais generalizante. Somente em *História da sexualidade, A vontade de saber*, no último capítulo, ao enunciar o conceito de *biopoder*, novos elementos de reflexão seriam acrescentados ao projeto mais amplo de realizar uma genealogia do poder moderno. Tais pistas só podem ser bem compreendidas com as análises de *Securité, territoire e population*, de 1978, quando Foucault se dispõe a integrar os mecanismos disciplinares a uma abordagem de seu funcionamento como instrumentos de Estado, ou melhor, à disposição dos *interesses de Estado*.

O importante é não perder de vista que nem sempre Foucault estará se referindo ao Estado propriamente dito, mas aos modelos de justificação do poder que usaram os alicerces daquilo que o Estado representava para se impor, e aos mecanismos decorrentes desse processo. Mais do que as instituições e a efetiva política de Estado, os discursos acerca do poder de Estado concentraram sua atenção em *Securité, territoire e population*. Por isso o conceito de razão de Estado surge nessa obra como um ponto de inflexão essencial, e exatamente por isso suas últimas análises sobre a razão de Estado terminam nas escolas do neoliberalismo contemporâneo alemão e norte-americano, e as estratégias para livrar o discurso da economia dos domínios do Estado e do direito público, à medida que as regras do jogo político e do direito público se tornavam no século XX cada vez mais capazes de exercer pressão regulatória sobre o poder econômico.

Os mecanismos disciplinares, descritos por Foucault em *Vigiar e punir*, teriam exercido a função moderna de prover a disposição dos corpos individuais e políticos

⁸⁸⁹ Discorrendo sobre a importância do tipo de controle gerado pelo nascimento das prisões segundo uma forma específica de compreender e impor a justiça penal nos séculos XVII e XVIII, na Europa pré-Iluminismo, perpassada por exigências de igualitarismo, Foucault anota: “La prison, pièce essentielle dans la panoplie punitive, marque à coup sûr un moment important dans l’histoire de la justice pénale: son accès à l’humanité”. Mais aussi, un moment important dans l’histoire de ces mécanismes disciplinaires que le nouveau pouvoir de classe était en train de développer: celui où ils colonisent l’institution judiciaire. Au tournant des deux siècles, une nouvelle législation définit le pouvoir de punir comme une fonction générale de la société qui s’exerce de la même façon sur tous ses membres, et dans laquelle chacun d’eux est également représenté; mais en faisant de la détention la peine par excellence, elle introduit des procédures de domination caractéristiques d’un type particulier de pouvoir. Une justice qui se dit “égale”, un appareil judiciaire qui se veut “autonome”, mais qui est investi par les dissymétries des assujettissements disciplinaires, telle est la conjonction de naissance de la prison, “peine des sociétés civilisées”. **Surveiller et punir – Naissance de la prison**. op. cit., pp. 267-268.

segundo padrões racionais de controle. O papel da crítica de Foucault foi o de apontar, em processos discursivamente humanitários, os efeitos de endurecimento de relações de poder, cuja opressão da vontade individual poderia ser visível justamente na incapacidade das pessoas se verem livres da sujeição. Assim, o projeto humanista do iluminismo cientificista francês representou, em parte, para Foucault, uma forma de aprimorar o controle sobre a vida humana para fins de domínio e sujeição, mais do que para os benefícios prometidos. A originalidade com que revestiu seus estudos sobre o poder médico, educacional, psicológico, criminal e etc., consagrou suas propostas⁸⁹⁰. As disciplinas, portanto, como modelo de sujeição da vida em duplo sentido, de domínio e opressão da vida, e no sentido de processo de produção da vida segundo parâmetros previamente estabelecidos, ou seja, aquilo que ele chamou de *processos de subjetivação*.

A *biopolítica*, conceito surgido em « Il faut défendre la société », representaria um modelo mais amplo desses mecanismos de apropriação da vida, direcionados à vida humana dentro de uma coletividade. Embora Foucault utilize o conceito para encerrar o curso « Il faut défendre la société », ele demora a retomá-lo em *Securité, territoire e population*, concentrado que está nos desdobramentos da razão de Estado e em aprimorar uma reflexão sobre a noção de governo e seu derivativo, a *governamentalidade*. Foucault parece inclinado a admitir que a *biopolítica* pode ser melhor divisada por meio das fórmulas criadas para governar as condutas dos indivíduos que estão na base da formação do Estado moderno, ou seja, algo muito próximo dos processos de disciplinamento social que os autores da *raison di Stato* discutiam. A esse turno, a seqüência da pesquisa histórica vai das artes de governar medievais, passando pela razão de Estado até o liberalismo e o neoliberalismo contemporâneo.

Meu interesse, contudo, e o interesse relativo à presente tese, não é esmiuçar o pensamento político de Foucault em todas as suas etapas, mas analisar sua contribuição para o debate sobre a razão de Estado na modernidade segundo um aspecto que comecei a discutir com sua crítica a Hobbes. Foucault critica Hobbes em « Il faut défendre la société » para opor o filósofo de Malmesbury e o discurso da soberania àquilo que o pensador

⁸⁹⁰ Para uma crítica ao conceito de disciplinas em Foucault, cf. FRASER, N. **Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions**. In: Critical Assessments, Edited by Barry Smart, v. V. New York: Routledge – London, 1995. Um livro da década de 1990 que explora as consequências das pesquisas de Foucault para a relação entre disciplinas e biopolítica moderna é BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Editors). **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**. Chicago: Chicago University Press, 1991.

francês julgou seu maior adversário, o discurso histórico, o discurso das lutas históricas e das conquistas. A soberania concebida juridicamente seria uma espécie de freio às pretensões históricas numa Europa perpassada por lutas seculares. Mas, deixando um pouco de lado o contexto dessa análise, e remetendo as conclusões sobre a soberania em Hobbes para os estudos sobre a razão de Estado em *Securité, territoire e population*, há algumas observações de relevo a serem feitas.

Se uma crença firme e quase temerária nas capacidades individuais foi o grande mote da Renascença italiana do século XV e XVI, conforme discutido em 1.1, *supra*, Foucault defende que foram justamente as capacidades individuais o maior alvo da razão de Estado durante o processo de formação do Estado. As capacidades individuais representaram o maior desafio para o governo do Estado desde a origem do maquiavelismo. São importantes para o acúmulo do poder de Estado, na medida em que fomentam e protegem a atividade estatal, tanto quanto representam perigos e ameaças se crescerem demais sem controle. Que Hobbes tenham anunciado no *Leviatã* sua disposição em combater os pensadores da prudência política, no mesmo instante em que acusa as relações de igualdade natural como a fonte daquilo que inviabiliza a coexistência pacífica, para anunciar o discurso da sujeição e obediência absoluta ao soberano, apenas comprova que a tradição da *ragion di stato* pode ter mantido o traço comum de suas preocupações, em Hobbes e *apesar* de Hobbes.

Para Foucault, a origem da razão de Estado são as técnicas desenvolvidas pela burocracia eclesiástica para apropriação da vida individual. O governo do Estado e os tratadistas da razão de Estado serão os responsáveis por ampliar o espectro desse domínio, com as intervenções da *police* e o realismo político. Com o modelo do contrato social, nos grandes Estados nacionais, o governo das populações ganha novas ferramentas, como a economia política, cuja ameaça é representada pela forma como certo liberalismo procurou engendrar um poder econômico fora do controle das regras públicas.

Em todas as etapas desse processo as possibilidades da existência individual estão sendo limitadas no mesmo ponto em que estariam sendo favorecidas. Interpretando Foucault, é possível conceituar a razão de Estado como um conjunto de operações que sujeitam a vida ao mesmo tempo em que a tornam possível. A sujeição primordial só estaria

completa com as justificativas de inclusão na *polis*, não exatamente com a sujeição pelo Estado, mas pelos fundamentos de Estado – aquilo que Agamben chamou de *estatalidade*.

O mecanismo que eu gostaria de ressaltar como exemplo, a partir desse complexo de análises um pouco desordenadas de Foucault, é a dependência da população como um todo em relação ao poder soberano, e não apenas a dependência de cada indivíduo para com o soberano. Ainda mais importante é entender como essa dependência aparece para os governados como naturalmente insuperável. Em *Securité, territoire e population* Foucault elabora uma reflexão similar àquela em torno da soberania jurídica em Hobbes, mas num enfoque governamental, a partir da necessidade de um governo de Estado controlar uma coletividade humana na forma da população.

No item 3.3, *supra*, deixei incompleto o raciocínio acerca das conseqüências da relação traçada por Foucault entre razão de Estado e economia para retomá-la a partir deste ponto. A *police*, como símbolo do conjunto de práticas interventivas mediante as quais o poder soberano agia firmemente para se impor sobre a sociedade foi enormemente criticada pelas primeiras grandes teorias econômicas. O significado do julgamento de Foucault é opor a *intervenção* soberana como modelo de razão de Estado, contra a teologia política medieval, para em seguida opor o modelo de gestão econômica das coletividades contra a intervenção absolutista dos monarcas da Europa ocidental. Em *Naissance de la biopolitique*⁸⁹¹, curso de 1979, e última pesquisa que fecha o ciclo de dedicação de Foucault ao *macro-pouvoir* do Estado, essa relação entre a economia política e o governo do Estado é desenvolvida a partir de uma análise crítica do liberalismo. O liberalismo aqui entendido como um conjunto de críticas ao exercício do governo interventivo da *police*. A reflexão liberal assim compreendida nasce no momento de surgimento da necessidade de gerir as populações em sua naturalidade específica. É a tradução do exercício de controle sobre a população como uma ciência que revela as leis internas dos movimentos populacionais que favorece o quadro da crítica geral dos primeiros movimentos liberais, segundo Foucault.

O governo como intervenção tende a desprezar essas leis internas, naturais, que presidem os fenômenos populacionais. O poder clássico de soberania, o poder de matar e de deixar viver, é invertido com a obrigação governamental de sustentar e favorecer o

⁸⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France (1978-1979). Édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald, Alessandro Fontana e Michel de Senelart. Paris: Hautes Études, Éditions Gallimard, Seuil, 2004.

desenvolvimento da população. Para Foucault, o poder governamental se transforma na obrigação de fazer viver e, quando necessário, deixar morrer. Portanto, a questão não será apenas, a partir do século XVIII, agir negativamente, impedindo as coisas, as violências, os atritos, a desobediência, a contrariedade à lei como comando supremo, mas fazer com que as regulações gerais e naturais ocorram.

Em *Naissance de la biopolitique* o estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política confronta os limites estabelecidos à razão de Estado pela economia política liberal. Na pesquisa de Foucault, o governo segundo a razão de Estado tinha o objetivo de fazer com que o Estado pudesse se tornar sólido e permanente, rico e forte o bastante em face de tudo aquilo que representasse uma ameaça de destruição. O *Estado de police* tinha objetivos ilimitados no interior de suas fronteiras, enquanto no exterior o equilíbrio europeu limitava as ações estatais. Os Estados deviam assegurar a independência e se manter num estado de forças nunca inferior em relação ao conjunto de outros países. Operação delicada que, apesar de ter amainado os ânimos na busca por qualquer império dos últimos dias, não foi um impedimento para a expansão do imperialismo europeu nos séculos XVIII e XIX. Assim, a limitação do objetivo internacional do governo segundo a razão de Estado tem por correlativo a falta de limites no exercício do *Estado de police*⁸⁹². A primeira grande frente de oposição à falta de limites do Estado de *police* veio dos juristas. Para Foucault, se o direito foi usado para embasar o poder real, também serviu para limitar o *État de police*. O direito surgiu como fonte de leis fundamentais anteriores à razão de Estado, exteriores à própria razão de Estado. O direito primitivo de Hobbes, o direito natural e as críticas contratualistas ao poder régio na Inglaterra são, ao mesmo tempo, a matriz gerativa e um exemplo desse esforço de domar a absolutização do poder de Estado. O desenvolvimento de todas essas problemáticas jurídicas em torno do direito público tinham como ponto de apoio, acentua Foucault, uma reação contra essa forma de governar que se estabeleceu a partir da razão de Estado. A definição pelos juristas da razão de Estado como aquilo que ultrapassa o direito, que exorbita o direito, é o reconhecimento dessa relação de exterioridade com os princípios da razão de Estado⁸⁹³.

⁸⁹² Ibid., p. 9.

⁸⁹³ Ibid., 11.

Nesse modelo jurídico-contratualista de Estado em discussão o direito como regulação externa à razão de Estado convive, porém, com outro princípio de controle, de características um tanto diversas. Primeiro, de acordo com esse outro princípio, a limitação é de fato, não de direito; segundo, o princípio de limitação é geral, e não caso-a-caso; terceiro, a limitação é interna, ou seja, a prática governamental encontra em si mesma os meios de atingir seus objetivos e delimitá-los; quarto, esse tipo de limite elabora uma divisão entre as coisas que o governo deve fazer e as que não deve fazer – *agenda* e *não-agenda*. O não-fazer como prática positiva e não como abstenção; quinto, a limitação não é rígida, mas fruto de transações. Esse princípio, o instrumento intelectual, a forma de racionalidade que permitiu à razão governamental se autolimitar não foi o direito, foi a economia política. A economia política, segundo Foucault, não surgiu do lado de fora da razão de Estado, ela se desenvolveu no interior da razão de Estado, diante dos mesmos objetivos que a razão de Estado havia fixado à arte de governar, cujo maior deles era enriquecer o Estado, majorar suas forças mediante o crescimento⁸⁹⁴. Através da economia se propôs o crescimento simultâneo, correlativo e convenientemente ajustado da população de uma parte e dos meios de crescimento, de outra. Serviu também para ajustar as relações entre Estados, assegurando e proporcionando meios de desenvolvimento progressivo e conveniente à concorrência entre eles. A economia procurou reformar os objetivos governamentais da razão de Estado, que o *Estado de police*, o mercantilismo e o equilíbrio europeu tinham tentando realizar⁸⁹⁵. Não se trata de afirmar diretamente que a economia política tentou limitar a linha que seguia entre a razão de Estado e o poder absoluto, afinal, afirma Foucault, a primeira economia política – a fisiocracia – pugnava pelo despotismo⁸⁹⁶. A economia política refletia a ação governamental não em termos de direito, ou de justiça das origens do ato (ação dirigida por princípios), mas de acordo com seus efeitos. Efeitos que podem ser medidos através de uma compreensão aprimorada sobre sua natureza específica. A prática governamental analisada pela economia política deve obedecer aos ditames dessa naturalidade própria que ela descobriu.

O par conceitual sucesso-fracasso tende assim a se opor àquele da legitimidade/ilegitimidade jurídica, na busca da eficiência governamental como

⁸⁹⁴ Ibid., pp. 15-16.

⁸⁹⁵ Ibid., p. 16.

⁸⁹⁶ Ibid., p. 17.

fundamento para o exercício do poder. O maior mal de um governo, assevera Foucault, não é que o príncipe seja efetivamente mal, é que ele seja ignorante. A principal consequência advinda da posse do tipo de saber sobre a ação governamental é a criação de um regime de verdade interno ao governo. Um regime de verdade construído no exercício das funções governamentais com base no modelo da avaliação dos movimentos sociais proposto pela economia política, modelo definido em termos de regras naturais que manipulam, ou governam, os interesses, as necessidades e as escolhas individuais dentro de uma coletividade. Esse regime de verdade forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e o submete legitimamente à divisão do verdadeiro e do falso⁸⁹⁷. A política e a economia, insiste Foucault, que não são nem coisas que existem naturalmente, nem erros, nem ilusões, nem ideologias, são inscritas na realidade dando origem a um regime que partilha do verdadeiro e do falso. Para Foucault, não há como fazer uma análise dessa relação entre prática governamental, o programa de controle desenvolvido pela razão de Estado e os efeitos da aliança com o modelo econômico de interpretação da realidade fora dos quadros do nascimento do liberalismo.

Liberalismo como um regime de autolimitação da razão governamental com base na verdade econômica, e que não se opõe exatamente à razão de Estado. O liberalismo até propõe modificar a razão de Estado, admite Foucault, mas não o faz questionando seus principais fundamentos. Ou seja, um modelo de análise e crítica à intervenção governamental que, apesar de propor a limitação interna dessas práticas, tem o mesmo fundamento da razão de Estado, ou seja, aprimorar o controle sobre as coletividades para fins de enriquecimento e majoração das forças estatais – ou, majoração de forças segundo a justificativa de fortalecimento do Estado. A razão de Estado como pilar da soberania, a economia política liberal como sofisticação do programa da razão de Estado. Por isso, continua Foucault, para compreender a biopolítica é necessário compreender o liberalismo⁸⁹⁸, e a transição do mercado no século XVI e XVII como um lugar de jurisdição, regulamentação e intervenção total, para um mercado no século XVIII que é parte de mecanismos naturais que têm suas próprias regras. A maior aquisição para a teoria econômica é a assunção do mercado como mecanismo de revelação de algo que é como que

⁸⁹⁷ Ibid., p. 21.

⁸⁹⁸ Ibid., pp. 24-25.

uma verdade, aponta Foucault⁸⁹⁹. É o mecanismo natural do mercado e a formação do preço natural que vão permitir falsificar e verificar a prática governamental. Assim, o mercado deve dizer a verdade com relação à prática governamental, e seu papel de veridicção irá, de uma forma secundária, comandar, ditar, prescrever os mecanismos jurisdicionais ou a ausência dos mecanismos jurisdicionais sobre os quais ele deverá se articular⁹⁰⁰. O importante para Foucault não é que se tenha constituído um vínculo entre certo regime de verdade e uma nova razão governamental, não é a relação entre economia política e a prática governamental, ou a sedução que ela exerceu sobre os governantes ou sobre um grupo de governantes que importa. O que importa é compreender como o mercado se tornou para a prática governamental um lugar de veridicção.

Disons d'une façon générale qu'on a là, dans cette histoire de marché juridictionnel puis véridictionnel, un de ces innombrables croisements entre juridiction et véridiction qui est sans doute un des phénomènes fondamentaux dans l'histoire de l'Occident moderne⁹⁰¹.

A questão no século XVIII, especialmente na França e na Inglaterra, será estabelecer a relação entre um modelo de limitação externa à razão de Estado, que é o direito público, e aquele modelo de limitação interna à ação governamental representado pela economia de cunho liberal. Na razão de Estado do *État de police* havia uma governamentalidade com tendência para o governo indefinido, mas com o contraponto externo de um direito que opunha limites políticos concretos ao poder real. No caso da governamentalidade economicamente autolimitada por regras naturais o problema é diferente: como será possível formular em termos de direito essa autolimitação governamental sem que o governo seja paralisado pela intervenção judicial, e sem que o mercado como local de verdade seja prejudicado em sua naturalidade?

En termes clairs, le problème qui va se poser à partir de la fin du XVIII^e siècle, c'est celui-ci : s'il y a une économie politique, alors qu'en est-il du droit public? Ou encore : quelles assises est-ce qu'on peut trouver au droit qui va articuler l'exercice de la puissance publique, dès lors qu'il y a au moins une région, et d'autres sans doute, où la non-intervention du

⁸⁹⁹ Ibid., pp. 32-33.

⁹⁰⁰ Ibid., p. 34.

⁹⁰¹ Ibid., p. 35.

gouvernement est absolument nécessaire, non pas pour des raisons de droit, mais pour des raisons de fait ou plutôt pour des raisons de vérité? Limité par respect de la vérité, comment est-ce que le pouvoir, comment est-ce que le gouvernement va pouvoir formuler ce respect de la vérité en termes de loi à respecter?⁹⁰²

Foucault anota que na França, desde o século XVIII, não se discute sobre a economia política, ou a liberdade do mercado, sem que seja colocado ao mesmo tempo o problema do direito público, sem que seja colocado o problema da limitação ao poder público. O papel do utilitarismo é essencial nessa questão. Como oposição à pré-definição de limites normativos à atividade governamental liberal e aos objetivos de aumento do poder através da economia, o utilitarismo lançará a possibilidade de estabelecer controle sobre a relação entre a economia e a majoração das forças estatais através de uma análise dos resultados com base na maximização dos ganhos e na redução dos custos, incluindo aí os custos políticos e de opressão individual. Mas, na dependência da liberdade de escolha entre os muitos interesses possíveis o liberalismo precisa agir na produção dessa liberdade em larga escala.

Para entender o sentido da liberdade que a palavra “liberal” evoca na análise de Foucault é preciso atentar para o fato de que o liberalismo foi um princípio de limitação à atividade estatal baseado num cálculo de utilidade governamental⁹⁰³. De modo que a palavra *utilidade* aplicada ao interesse público remete ao utilitarismo inglês de Jeremy Bentham. Assim como Bentham, Adam Smith e outros pensadores ingleses elaboram um pensamento que conecta a liberdade do indivíduo às trocas econômicas e a certo tipo de liberalismo que se encaixa no quadro geral de Foucault graças à naturalidade que tais pensadores exaltam em seus textos. Foucault chega a afirmar que mais do que se referir ao liberalismo ele está se dirigindo a todo um conjunto de práticas de racionalização governamental fundamentadas numa espécie de naturalismo que o realismo artificialista da *raison di Stato* combateu severamente. A liberdade dos processos econômicos de Adam Smith, p. ex., afirma Foucault, não é a liberdade jurídica dos indivíduos portadores de direitos. *En fait, c’est comme un naturalisme gouvernemental qui se dessine en ce milieu du XVIII^e siècle*. No caso dos fisiocratas, Foucault demonstra que assim que eles descobrem

⁹⁰² Ibid., p. 39.

⁹⁰³ Ibid., p. 62.

que existem elementos espontâneos na economia que todo governo deveria respeitar, para não induzir efeitos opostos ou inversos a seus objetivos, eles não tratam de reconhecer os direitos e liberdades que seriam necessárias aos indivíduos. Não foi o reconhecimento aos direitos fundamentais dos indivíduos que pregaram os fisiocratas, foi o respeito a esses mecanismos, mas não em termos de produção de uma armadura jurídica para proteger as liberdades e os direitos individuais. A fisiocracia estimulou a política a se armar de um conhecimento específico, preciso, contínuo, claro e distinto daquilo que se passava na sociedade e no mercado, de tal modo que a limitação de seu poder se daria não pelo respeito à liberdade individual, mas pela evidência da análise econômica que deveria ser respeitada. *Il se limite par l'évidence, il ne se limite pas par la liberté des individus*⁹⁰⁴.

O problema da quantidade de liberdade entre um sistema e outro de razão de Estado não pode ser solucionado com uma comparação banal da relação entre tolerância e autoritarismo representado pelas práticas governamentais dos séculos XVII, XVIII e XIX. Para Foucault essa é uma questão que envolve suas escolhas de método. Não havendo um universal “liberdade” sobre o qual se possa debruçar, resta entender que para cada medida de “pouca liberdade” existente, há uma medida de “ainda mais liberdade” exigida. Quando usa a palavra “liberal” Foucault não pensa numa forma de governamentalidade que deixaria maiores espaços à liberdade, ou que se contentasse em respeitar ou garantir tais ou quais liberdades. Mais profundamente, enuncia Foucault, o liberalismo é uma prática governamental consumidora (consommatrice) de liberdade⁹⁰⁵. Consumidora de liberdade na medida em que ela não pode funcionar sem que exista certo número de liberdades, liberdade do mercado, do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventual liberdade de expressão, etc. E assim como consome liberdade, também é obrigada a produzi-la e a organizá-la. No modelo de Foucault, a fórmula do liberalismo não é “seja livre”, mas “vou te produzir de forma que sejas livre” (je vais te produire de quoi être libre)⁹⁰⁶. E se cabe ao liberalismo produzir e organizar as condições para que haja liberdade, instaura-se, ao mesmo tempo, nas práticas liberais a problemática em torno dos riscos de ser necessário limitá-la e destruí-la. O liberalismo, no modo como entende Foucault, pode ser caracterizado como uma arte de

⁹⁰⁴ Ibid., p. 63.

⁹⁰⁵ Ibid., p. 65.

⁹⁰⁶ Idem.

governar formada no século XVIII que implica a relação, em seu núcleo, entre produção e destruição da liberdade. É preciso, por um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto implica, por outro lado, estabelecer as limitações, os controles, as coerções, as obrigações apoiadas sobre ameaças, etc.⁹⁰⁷ Foucault cita o exemplo da liberdade de comércio estimulada pelos britânicos no século XIX que forçou os americanos a investirem no aumento das tarifas alfandegárias, para se proteger da hegemonia inglesa. Aumento de barreiras alfandegárias para salvar o livre comércio comprometido pela hegemonia inglesa. Também cita o problema do controle do mercado interno contra os monopólios, e a impossibilidade de sustentar o mercado sem que haja compradores incentivados por mecanismos de assistência pública. A própria liberdade de trabalho, que exige trabalhadores eficazes e bem qualificados para prover o mercado, mas trabalhadores que sejam politicamente desarmados para não pressionarem as leis de mercado.

Et on a là une sorte d'appel d'air pour une formidable législation, pour une formidable quantité d'interventions gouvernementales qui seront la garantie de la production de liberté dont on a besoin, précisément, pour gouverner. (...) Donc, la liberté dans le régime du libéralisme n'est pas un donné, la liberté n'est pas une région toute faite qu'on aurait à respecter, ou si elle l'est, ce n'est que partiellement, régionalement, dans tel ou tel cas, etc. La liberté, c'est quelque chose qui se fabrique à chaque instant. Le libéralisme, ce n'est pas ce qui accepte la liberté. Le libéralisme, c'est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant, de la susciter et de la produire avec bien entendu de contraintes, de problèmes de coût que pose cette fabrication⁹⁰⁸.

O custo da produção das liberdades individuais é calculado pela segurança que deve ser proporcionada pelo modelo de racionalização da prática política. É importante que a prática da liberdade dos processos econômicos não seja um risco, não coloque em risco a atividade governamental. Liberdade e segurança são, desse modo, as preocupações centrais daquilo que Foucault chamou de *economia de poder própria ao liberalismo*.

A condução da liberdade como um dado governamental, e a produção/limitação da liberdade como estratégia de controle social recaem no núcleo central da razão de Estado pensado por Foucault: potencialização da vida política sob o custo de limitar a mesma vida protegida. Vida social e vida individual. Nessa esfera de controle indireto, controle não-

⁹⁰⁷ Idem.

⁹⁰⁸ Ibid., p. 66.

interventivo, a população é um dado que remonta à naturalidade dos movimentos sociais próprios à espécie humana, a uma coletividade enquanto espécie humana. Em *Securité, territoire et population* Foucault lembra que a população não é uma simples soma dos sujeitos que vivem num território, é uma variável dependente de um certo número de fatores, que não são todos naturais – o sistema de impostos, a atividade da circulação, a repartição dos lucros e benefícios sociais, e a própria quantidade de liberdade para cada atividade civil. “Mas essa dependência pode ser analisada racionalmente, de modo que a população apareça como naturalmente dependente de fatores múltiplos e que podem ser artificialmente modificados”⁹⁰⁹.

A produção da liberdade da sociedade na racionalização liberal do governo encerra o quadro geral da crítica de Foucault acentuada no conceito de biopolítica. Numa derivação da tecnologia de polícia, e em correlação com o nascimento da reflexão econômica, o problema da população é analisado como um conjunto de elementos que podem ser manipulados através de intervenções articuladas. O discurso naturalista tende a desobrigar, a tirar a responsabilidade da intervenção indireta, que se manifesta sempre como necessária. Algo que o neo-liberalismo da Escola de Chicago explorou ao combater a regulação do mercado através de esquemas de análise e critérios de decisão voltados a domínios não prioritariamente econômicos como a família, a natalidade, a delinquência e a política penal⁹¹⁰. Manipular a dependência da população tem o caráter de submeter uma massa de indivíduos à governabilidade, moldando suas capacidades de forma que não haja riscos à socialização ou ao governo. Dois pontos que devem ser ressaltados: primeiro, é possível manter a massa de indivíduos sob controle produzindo, mediante o governo das capacidades individuais, uma assimetria constante nas relações de poder de que participam – assimetria, sobretudo, com o poder de Estado, mesmo que não seja usado pelo Estado ou seus órgãos. Mas assimetria também entre determinados grupos para que as relações sociais não exorbitem o controle da segurança, mediante conflitos internos ou civis que abalem a ordem. É assim, p. ex., que o favorecimento econômico pode facultar a alguns os meios para submeter uma classe de empregados sob a proteção da regulação pública, desde que

⁹⁰⁹ « C'est une variable dépendant d'un certain nombre de facteurs. Ceux-ci ne sont pas tous naturels tant s'en faut. Mais cette dépendance peut s'analyser rationnellement, de sorte que la population apparaît comme 'naturellement' dépendante de facteurs multiples et qui peuvent être artificiellement modifiables ». **Securité, territoire, population**. op. cit., p. 376.

⁹¹⁰ **Naissance de la biopolitique**. op. cit., *Leçon du 21 mars*, pp. 245-271.

haja o compromisso de distribuição (compensação) mínima dos benefícios advindos da exploração do trabalho; em segundo lugar, o cerne da razão de Estado é que o poder de Estado sirva de fundamento para a submissão voluntária ou não-resistida para a sujeição que está na origem desse controle programado das capacidades individuais para fins de governabilidade. Em resumo, aceitar a socialização implicaria o aceite à submissão que se manifestaria de modo mais explícito no controle das capacidades individuais. Mas as pontas soltas da construção desse raciocínio precisam ser aproximadas.

O curso *Naissance de la biopolitique* teve o objetivo de construir uma crítica detalhada e acentuada desses mecanismos de segurança que demonstram como o liberalismo está, ainda e sempre, no eixo da razão de Estado. Foucault avança sobre as escolas de pensamento do ordo-liberalismo alemão e do neo-liberalismo da Escola de Chicago para mostrar como a biopolítica nutre a si mesma da ausência do controle soberano, envolvida ainda assim pelas operações de inclusão dos seres humanos nos cálculos de controle sobre a vida.

Vou restringir minha avaliação do curso neste ponto, para vincular ao estudo de Foucault a proposta de Giorgio Agamben sobre a biopolítica e o estado de exceção. Meu objetivo, afinal, é confrontar *razão de Estado* em Foucault e *estado de exceção* em Agamben, para elaborar uma reflexão final sobre as práticas da *raison d'état* nas sociedades contemporâneas. Antes, porém, desejo retomar algumas reflexões do programa foucaultiano de análise do poder moderno, com referência à idéia de razão de Estado, para não deixar minha argumentação incompleta.

A maior parte dos estudiosos da razão de Estado do século XX situou o tema na assunção da utilidade pública sobre o interesse privado, incluindo aí a hegemonia do poder público sobre os interesses da sociedade, especialmente nos dispositivos de afastamento do direito (direitos e garantias individuais e sociais) regular em nome da resposta a perigos sociais iminentes. Mas as críticas à razão de Estado nem sempre são críticas “liberais”, pugnando por mais liberdade de ação e proteção aos direitos e garantias individuais contra o poder de Estado. No caso de Foucault, há um evidente processo de desconstituição desse argumento, tendendo a ser favorável ao controle da razão de Estado pelo direito público, e até mesmo demonstrando certa confiança na capacidade que essas regras de direito público, impostas pelo Estado, teriam de preservar e favorecer uma coexistência pacífica. Quanto

aos detalhes da aposta de Foucault no direito, não irei mais longe, mesmo porque ele deixou pouquíssimas indicações sobre os pressupostos dessa aposta. Mais importante é ver como ele compôs os termos da discussão, que me parecem complexos o bastante para dirimir posicionamentos sim/não no plano teórico aqui avaliado.

Na lição de 17 de janeiro de 1979, em *Naissance de la biopolitique*, ele pontua que a história do poder público no ocidente sempre foi marcada pela limitação jurídica desse poder em termos de utilidade governamental. Mas, como consequência, o que sempre definiu os critérios para a elaboração dos limites ao poder público foi a questão das utilidades individuais e coletivas, a utilidade de cada um e de todos, a utilidade dos indivíduos e a utilidade geral. O direito público e o direito administrativo dependeram sempre desses cálculos, segundo Foucault, e desde o século XIX a utilidade está cada vez mais entre os problemas tradicionais do direito⁹¹¹. Discutindo como exemplo o problema do radicalismo inglês no fim do século XVII e começo do século XVIII, e a crítica contínua ao governo e as lutas pelos direitos originários, pré-invasão normanda, Foucault lembra que dois tipos de exigências marcaram a oposição entre os radicais e os revolucionários: a *utilidade dos direitos* e a *axiomática da independência*⁹¹². A lei concebida como expressão de uma vontade coletiva manifestando a parte do direito que os indivíduos aceitam ceder e a parte que desejam manter consigo choca-se com a via dos radicais utilitaristas, para quem a lei deveria ser concebida como o efeito de uma transação que partilha, de um lado, a esfera de intervenção do poder público, e, do outro, a esfera de independência dos indivíduos. De um lado, há uma concepção jurídica da liberdade, que será o exercício de certo número de direitos fundamentais que os indivíduos mantiveram consigo, e do outro, a liberdade será a independência dos governados diante dos governantes⁹¹³.

⁹¹¹ « Ne pas croire que le radicalisme politique anglais n'est rien d'autre que la projection, sur le plan politique, d'une idéologie, disons utilitariste. C'est, au contraire, à partir d'une élaboration interne qui n'en est pas moins une élaboration parfaitement réfléchie, qui n'en est pas moins une réflexion perpétuellement investie, traversée, d'éléments philosophiques, théoriques, juridiques, donc, à partir de la pratique du gouvernement, définir quelle doit être sa sphère de compétence et la définir en termes d'utilité. À partir de quoi, l'utilitarisme apparaît comme tout autre chose qu'une philosophie, tout autre chose qu'une idéologie. L'utilitarisme, c'est une technologie du gouvernement tout comme le droit public était à l'époque de la raison d'État la forme de réflexion ou, si vous voulez, la technologie juridique avec laquelle on essayait de limiter la ligne de pente indéfinie de la raison d'État ». Ibid., p. 42.

⁹¹² Ibid., p. 43.

⁹¹³ Idem.

On a donc deux conceptions absolument hétérogènes de la liberté, l'une conçue à partir des droits de l'homme et l'autre perçue à partir de l'indépendance des gouvernés. Le système des droits de l'homme et le système de l'indépendance des gouvernés sont deux systèmes qui, je ne dis pas : ne se pénètrent pas, mais ont une origine historique différente et comportent une hétérogénéité, un disparate qui est, je crois, essentiel. Le problème actuel de ce qu'on appelle les droits de l'homme, il suffirait de voir où, dans quel pays, comment, sous quelle forme ils sont revendiqués pour voir que, de temps en temps, il est question en effet de la question juridique des droits de l'homme, et dans l'autre cas il est question de cette autre chose qui est, par rapport à la gouvernamentalité, l'affirmation ou la revendication de l'indépendance des gouvernés⁹¹⁴.

São dois caminhos para constituir em direito a regulação do poder público, duas concepções de liberdade, duas concepções da lei. Como o cenário de lutas civis na Inglaterra do século XVII e no século XVIII, na França não restam dúvidas acerca do cruzamento dos interesses em disputa nos dois modelos, que dificilmente podem ser pensados em termos de uma lógica de homogeneização do contraditório. A questão reside no plano das estratégias das lutas sociais e a busca por uma conjunção que reúna a axiomática dos direitos fundamentais do homem e a utilidade da independência dos governados, sempre em face do poder público, constituído pela própria disputa, e responsável por pacificá-la⁹¹⁵.

Assim, a tecnologia governamental liberal coloca em movimento os mecanismos artificiais para fazer surgir nas análises econômicas a população como um dado natural que pode ser manipulado, para fins de disciplinamento social. As lutas sociais pela efetiva liberdade são suspeitas de ineficácia por utilizarem como instrumento de batalha a formação que receberam nos quadros dessa tecnologia geral que engloba e conforma a coletividade. A razão de Estado liberal mantém assim a população numa relação contínua de dependência insuperável para com o poder de Estado que produz, indefinidamente, assimetrias nas relações de poder que tornam a governabilidade possível. Como visto anteriormente na crítica de Foucault a Hobbes, um desses dados é a naturalidade dos conflitos inevitáveis onde as forças individuais são equivalentes. A igualdade social é, naturalmente, fonte de instabilidade. Somente uma assimetria nas relações de poder que produza as demarcações corretas pode permitir a fabricação das liberdades essenciais para

⁹¹⁴ Ibid., p. 43.

⁹¹⁵ Ibid., p. 44.

que o sistema do liberalismo funcione, equilibrando a oferta de proteção e assistência aos direitos fundamentais com relativa independência do controle governamental.

A luta através do direito encontra nesse último ponto que analisei um enclave estratégico, já que a axiomática dos direitos fundamentais e a utilidade da independência dos governados têm conseqüências bem distintas. O problema é que pugnar por um governo liberal ou social pode não fazer muito sentido. O poder público pode estar voltado para a proteção dos direitos do homem, e, de certo modo, pode funcionar de modo a desenvolver as condições para o exercício desses direitos; ou esse mesmo poder público pode ser visto como uma ameaça à independência e à liberdade dos indivíduos que vêm no crescimento do Estado uma diminuição progressiva de seu espaço de liberdade.

Creio que o principal mecanismo da razão de Estado, seja a *police* ou o liberalismo, é fazer com que esses conflitos seja percebidos como insuperáveis. E no caso do liberalismo, como *naturalmente* insuperáveis – o que é significativamente mais grave. Ou seja, nunca haverá independência total do poder de Estado porque o Estado é imprescindível como garantia de vida e segurança, ao mesmo tempo em que, não importa quão grande e forte seja o Estado, ele não poderá favorecer na totalidade os direitos fundamentais dos homens já que o poder de Estado sobrevive nutrindo-se da capacidade dos homens.

Isso ocorre, sobretudo, quando em nome do Estado são exigidas reservas especiais de poder para fomentar o desenvolvimento e a proteção pública que suprime aquilo que pretende preservar, as pessoas e seus direitos, a vida e a liberdade, o público, de modo geral. Os homens não podem ser plenos de direitos e qualquer plenitude à disposição não pode equivaler a todos porque essa equivalência tornaria difícil a preservação do bem comum na medida em que todos seriam potencialmente capazes de colocá-lo em risco com a multiplicidade heterogênea de seus interesses egoístas. Nessa composição da razão de Estado o poder de Estado teria suas leis internas inalteráveis de forma que as decisões políticas da coletividade precisariam ser filtradas para respeitá-las. Assim, a vontade política dos governados seria sempre inferior àquilo que precisariam prestar contas: às razões de Estado que permitem a sobrevivência social. O maior efeito da razão de Estado é manter em estado precário a capacidade dos indivíduos de agir politicamente. As condições de eficácia das escolhas políticas são filtradas pela insuperabilidade das condições políticas

que o processo de manufatura do poder faz aparecer como natural. A questão da impossibilidade da plenitude dos direitos – que inclui os direitos sociais e políticos – e da independência ou liberdade dos governados recai num bloqueio à própria vida política como capacidade dos indivíduos de agir sobre esse poder de Estado que, artificial, estaria à disposição das lutas políticas.

Não pretendo, contudo, atacar explicitamente o Estado e aquilo que representa na modernidade. Meu objetivo é ver como em torno do surgimento do Estado uma fonte inigualável de poder foi construída a partir de uma base de argumentação que pode ser explorada por facções governamentais ou por grupos privados. O sentido que Foucault dá a sua crítica à *governamentalidade* também segue nessa direção. A razão de Estado só existe em face do Estado, mas o poder de Estado e os fundamentos da soberania podem ser manipulados, por governos ou por grupos privados que exercem tarefas governamentais, sob a justificativa de protegerem bens públicos, na medida em que exploram esses bens.

O que as técnicas da razão de Estado têm em comum é o fato de serem utilizadas de acordo com justificativas de conservação e engrandecimento do bem público que se demonstrem imprescindíveis, embora funcionem suprimindo os pressupostos daquilo que se dispõem a preservar. Os cálculos em torno desse jogo de supressões formam os conflitos de aceitações e repulsas que devem ser pacificados pela governabilidade – um complexo intrincado de razões que compõem um sistema aparentemente não ideológico, e que estaria inserido nos fundamentos da estatalidade. A própria idéia de que existe algo como que “os fundamentos da estatalidade” subverte aquele raciocínio original do maquiavelismo que tornava o mundo político um objeto à disposição da vontade humana.

Mas aquela crença renascentista nas capacidades individuais contra os princípios cristãos de insuficiência humana que gerou a primeira razão de Estado foi submetida ao naturalismo reinventado na modernidade, segundo o qual a individualidade humana carece de preparo para superar suas incapacidades mais básicas, especialmente sua tendência à violência e à destruição. Nesse imperativo de governo das capacidades, as ilusões iluministas de autonomia individual e coletiva ainda orientam a busca por fórmulas para um autogoverno que a sobrevivência de mecanismos da razão de Estado em governos de grandes Estados democráticos parece contrariar.

Dissertando num pequeno texto sobre a aposta iluminista kantiana no progresso individual – *Qu'est-ce que les Lumières?*⁹¹⁶ - Foucault elaborou um esboço de projeto para solucionar aquilo que ele chamou de “paradoxo das capacidades individuais”. Foucault buscava traduzir a idéia iluminista de aumentar a capacidade individual, através do conhecimento, da crítica, da liberdade de expressão colocando-a em confronto com sua conseqüência mais direta, a intensificação das relações de poder advindas desse aumento. O que pode ser retratado, por exemplo, com o aumento da capacidade racional tecnológica, que ele explorou tão bem ao tratar das disciplinas em *Vigiar e Punir*, que gerou em contrapartida centros de acumulação de poder muito eficazes. Nos estudos sobre a razão de Estado é possível ver como ele articulou esse paradoxo em termos de produção de saber para sujeição. Ou seja, a razão de Estado estabelece os meios pelos quais a coexistência autogovernável dos indivíduos de uma coletividade é inconcebível.

Havia, evidentemente, um problema social com o aumento dos conflitos civis na França iluminista que colocou os termos da discussão, assim como ocorrera no século XVII com Hobbes. Para Foucault, o século XVIII não tinha ainda condições de identificar essas relações entre o aumento do potencial ofensivo das capacidades individuais e de exercer uma previsibilidade contra seus excessos. Esse controle, esse governo da revolta social, aconteceu por formas sempre violentas, assimétricas, envolvendo o uso da força bruta sob a égide da proteção ao poder público e sem permitir uma consciência de massas sobre o processo do próprio progresso. Isso pôde ser visto em diversos instrumentos e procedimentos disciplinares coercitivos exercidos em nome do poder do Estado, do poder econômico, e etc. Grande parte da esperança no século XVIII – e nesse ponto Foucault está dialogando com Kant – estava depositada no crescimento simultâneo e proporcional da capacidade técnica de agir sobre as coisas e da liberdade dos indivíduos uns em relação como os outros. Foucault afirma que as relações entre crescimento das capacidades e crescimento da autonomia não eram tão simples para que o século XVIII pudesse acreditar nelas, o que gerou um movimento de previsibilidade e controle sobre a produção da autonomia privada dos indivíduos, através das formas de poder que eram veiculadas pelas novas tecnologias, como as próprias disciplinas simultaneamente individuais e coletivas, os

⁹¹⁶ *Qu'est-ce que les Lumières?* op. cit.

procedimentos de normalização exercidos em nome da ciência social, das exigências da sociedade ou de faixas da população.

Ora, os mecanismos racionais de governo da razão de Estado acabaram por atender a uma demanda específica da própria sociedade. Ou, pelo menos, que as coisas tenham acontecido dessa forma foi um dos melhores dispositivos da razão de Estado. De forma que essa relação entre o aumento das capacidades individuais e a intensificação das relações de poder constituiu-se num objeto de intervenção governamental bastante característico da razão de Estado.

À medida que promete proteger a *salus publica* a razão de Estado o faz protegendo as pessoas delas mesmas. Quanto mais forte for o poder de Estado, mais capaz será de conter essa violência primordial que precede o pacto de socialização, mas que permanece nele. E a base de sua força, o poder de Estado retira da própria coletividade. O que a mentira, a simulação e a dissimulação, a derroga do direito ordinário, a crueldade, a violência política e a necessidade têm em comum é a capacidade de manter as pessoas numa relação de inferioridade insuperável com relação ao poder que promete preservá-las, justamente porque esse poder preserva o bem comum contra as pessoas que o ameaçam.

Um exemplo muito útil para o estudo levado a efeito nesta pesquisa é a conclusão de Friedrich Meinecke, cujas premissas são semelhantes às aquelas colocadas por Foucault – embora suas conclusões sejam bastante distintas. Meinecke é um teórico ofendido e revoltado pelos termos do Tratado de Versalhes que sufocava a Alemanha durante os anos 1920, e que ele via como exemplo de uma razão de Estado egoísta e fadada ao fracasso. Versalhes teria o condão de alimentar no Estado alemão a obrigação de se fortalecer para reagir à condição de inferioridade imposta por ingleses e franceses ao final da 1ª Guerra Mundial. Suas previsões em 1924, se referindo à necessidade da Alemanha de se reerguer, foram sinistras:

L'ardente anxiété qu'on éprouvait pour sa sécurité future s'alliait au besoin inquiet de prestige d'une nation orgueilleuse, mais menaçait en outre de provoquer de nouvelles crises mondiales aussi graves que la dernière, et qui pouvaient être néfastes à la France elle-même⁹¹⁷.

⁹¹⁷ L'idée de la raison d'État op. cit., p. 382.

Ao avaliar a extensão dos conflitos de acordo com sua teoria sobre a razão de Estado, Meinecke vê nas consequências da 1ª Guerra Mundial um enorme desvio de seus fundamentos. Não apenas pela Inglaterra e pela França, mas por sua Alemanha também. Esse desvio teria decorrido, sobretudo, da falta de limites à política da força a que se permitiram os Estados quando se viram obrigados a sustentarem-se, uns diante dos outros, em boas condições de sobrevivência na ausência de um soberano mundial que poderia impor a paz. O crescimento desenfreado dos Estados em decorrência do imperialismo europeu levou à inevitabilidade da guerra, conduzida em proporções nunca vistas antes⁹¹⁸. Mas um elemento fundamental, segundo Meinecke, colaborou para esse crescimento e perda de controle sobre o interesse de Estado, ancorado numa potência sem fim: a participação popular no poder de Estado.

A soma de industrialização, crescimento econômico e aumento populacional proporcionou um desenvolvimento excessivo que o nacionalismo fez explodir na irracionalidade da política da força que passou a conduzir os maiores Estados europeus. Com o alistamento militar obrigatório e as mobilizações totais a guerra nacional fez os instintos e as paixões entrarem na política interestatal. *Le service militaire obligatoire, accompagné des autres conquêtes du libéralisme, fit de l'État un État national, qui pouvait et devait se fixer dès lors des buts plus ambitieux que ne le faisait la grande puissance des siècles précédents, dirigée par les gouvernants et les cabinets*⁹¹⁹. Quão grande foi o erro, afirma Meinecke, daqueles que esperavam que a participação do povo na vida do Estado – o que Kant chamava de republicanização dos Estados – faria diminuir as guerras⁹²⁰. As ambições e as paixões populares, continua Meinecke, unidas à tentação dos novos meios de guerra criaram uma atmosfera densa de infelicidade, onde não poderia viver uma política sã e refletida.

A tendência dos Estados ao crescimento e ao enriquecimento com vistas à sobrevivência num mundo sem fins forma a razão de Estado que, para Meinecke, não irá desaparecer jamais:

⁹¹⁸ Cf. item 2.3, *supra*.

⁹¹⁹ *L'idée de la raison d'État* op. cit., p. 379.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 379.

Nous devons encore tirer d'autres conséquences. Raison d'État, politique de puissance, guerre et machiavélisme ne pourront jamais, sans doute, être éliminés du monde, car ils sont inséparables du côté naturel de la vie politique. Il faut aussi reconnaître ce que l'école historique allemande a toujours enseigné : la politique de puissance et la guerre n'ont pas que des effets destructifs, mais aussi créateurs ; du mal sort partout le bien et l'élémentaire de spirituel⁹²¹.

Meinecke defende que não se deve divinizar o Estado nos moldes em que o faz Hegel, embora se deva tê-lo na conta daquilo que tem a missão de proteger os valores mais sagrados da nação. A resposta para os desvios da razão de Estado seria moralizá-lo, governá-lo de modo que pudesse viver de acordo com a lei moral universal, sabendo que o Estado nunca a viverá completamente, recaindo em “pecado” sempre que for forçado *pela dura necessidade natural*⁹²². Apesar de propor que uma hegemonia mundial anglo-saxã seria mais eficaz na manutenção da paz mundial, contra a anarquia internacional, do que a Liga das Nações, por esta ser mais fraca e menos dotada de recursos, essa “pax anglosaxonica” estaria longe do ideal, mas, pelo menos, seria mais suportável para a vida individual das nações do que o *flagelo da hegemonia continental da França*⁹²³.

Essa ênfase na relação entre o nacionalismo e a oferta de sacrifício coletivo para suprir o crescimento do Estado é bastante característica da razão de Estado, e é interessante ver como Meinecke marca a *raison d'État* com o selo do naturalismo insuperável. Suas últimas reflexões, na verdade, incluem uma especulação sobre o quanto essa luta constante por engrandecimento do Estado através da guerra é um motor do progresso espiritual do povo, afinal, o *demônio* da razão de Estado não pode ser derrotado definitivamente – a luta, assim, nunca acaba. O homem de Estado, sabendo disso, deve guardar em sua alma o Estado e Deus, juntos, para evitar a preponderância daquilo que o ameaça sempre, mas que nunca poderá ser eliminado⁹²⁴.

4.2 Os guardiões da razão de Estado

⁹²¹ Ibid., p. 387.

⁹²² Ibid., p. 388.

⁹²³ Idem.

⁹²⁴ Idem.

Em *História da sexualidade, A vontade de saber*, no capítulo intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida” Foucault confronta os poderes clássicos da soberania no início da modernidade, concentrando sua atenção na capacidade do soberano de se apropriar e dispor da vida humana, tal como era feito também sobre as coisas, como nas muitas e variadas formas de confisco, apreensão, extorsão, e etc. O soberano, aponta Foucault, só exercia seu direito sobre a vida matando ou contendo seu ímpeto de matar. “O direito que é formulado como ‘de vida e de morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver”⁹²⁵.

A partir do período clássico, no século XVII, Foucault insiste que o ocidente conheceu uma grande transformação nesses mecanismos de poder, em que antigos instrumentos, como o confisco, se tornaram uma peça dentre muitas outras adaptadas a novas funções. “Funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”⁹²⁶. O poder de morte tende a se deslocar, portanto, e a ser ordenado em suas novas funções atendendo a exigências de um poder que “gerencia a vida”. A morte, antigo fundamento do direito soberano, direito do soberano de se defender ou pedir que o defendessem, surge como reverso do “direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la, ou desenvolvê-la”. A aparente contradição é que as guerras nunca foram tão sangrentas, acentua Foucault, como a partir do século XIX, e nunca haviam atingido as populações de modo tão direto como passou a acontecer desde o século XIX. O poder de morte desde o século XIX é o complemento de um outro poder, o poder positivo de fazer viver, de gerir uma coletividade, de majorar sua força através de controles precisos que incidam sobre as regulações do conjunto. O poder atômico, assim como o poder dos genocídios, não são a execução do

⁹²⁵ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, v. I. Paris: Gallimard, (1976) 2001. Para as citações traduzidas no corpo do texto uso a seguinte versão: FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 128.

⁹²⁶ *História da sexualidade I: A vontade de saber*. op. cit., p. 128.

velho sonho soberano de domínio extremo sobre a morte, ou sobre a capacidade de morte, mas são o ponto de chegada de um poder que se exerce “ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população”⁹²⁷.

O princípio segundo o qual se devia matar para poder viver transformou-se numa estratégia entre Estados em que a existência em questão não é mais jurídica, a sobrevivência da soberania, mas biológica, a sobrevivência da espécie. “As guerras já não se travam mais em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver”⁹²⁸. Soberania e vida passaram a estar implicadas de um modo original. Quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a exaustão da destruição, *mais as decisões políticas se ordenaram em função da questão nua da sobrevivência* (grifo meu)⁹²⁹. O antigo direito de causar a morte (*faire mourir*) ou deixar viver (*laisser vivre*) foi substituído por um poder de causar a vida (*faire vivre*) e negar a morte (*rejeter dans la mort*). Essa desqualificação da morte foi marcada pelo desuso dos rituais que a acompanhavam, aponta Foucault, substituídos pelo poder que se manifesta estabelecendo os pontos de fixação da vida, em que a morte é um limite que se lhe escapa.

Foucault é bastante claro ao indicar que essa nova manifestação do poder soberano, que ele chamou primeiro de *bio-pouvoir*, e sua estratégia global de *biopolitique*, formou-se pela reunião de dois grandes pólos de desenvolvimento “*reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations*”. O primeiro, os procedimentos de poder disciplinares, voltados para o controle do indivíduo, do corpo individual, e o segundo, centrado no corpo-espécie, atravessado pela mecânica do vivente e servindo aos processos biológicos:

la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs : une bio-politique de la population⁹³⁰.

⁹²⁷ Ibid., p. 129.

⁹²⁸ Idem.

⁹²⁹ Ibid., p. 128. No original: « Et par un retournement qui permet de boucler le cercle, plus la technologie des guerres les a fait virer à la destruction exhaustive, plus en effet la décision qui les ouvre et celle qui vient les clore s'ordonnent à la question nue de la survie ». **Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, v. I.** op. cit., p. 180.

⁹³⁰ Ibid., p. 183.

Dois grandes pólos, portanto: as disciplinas dos corpos e as regulações das populações, que constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A função mais elevada desse poder já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo⁹³¹.

Foucault indica que esse poder tenha sido essencial ao desenvolvimento do capitalismo, que dependeu do ajustamento entre os fenômenos da população e a inserção controlada dos corpos nos aparelhos de produção para favorecer os processos econômicos. Mas, ele afirma, o capitalismo exigiu mais ao depender da *utilisabilité* e da docilidade dos corpos, tanto quanto foram necessários métodos de poder capazes de majorar as forças e aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-la mais difícil de sujeitar⁹³².

(...) si le développement des grands appareils d'État, comme institutions de pouvoir, a assuré le maintien des rapports de production, les rudiments d'anatomo- et de bio-politique, inventés au XVIII^e siècle comme techniques de pouvoir présentes à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses (la famille comme l'armée, l'école ou la police, la médecine individuelle ou l'administration des collectivités), ont agi au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l'oeuvre et les soutiennent; ils ont opéré aussi comme facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociale, agissant sur les forces respectives des uns et des autres, garantissant des rapports de domination et des effets d'hégémonie; l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus possibles par l'exercice du bio-pouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiples⁹³³.

O investimento sobre o corpo vivo, define Foucault, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis no século XVIII. A entrada da vida, dos fenômenos próprios à vida humana e das ciências sobre a vida nos cálculos do poder espelham o ineditismo do reflexo do biológico no político⁹³⁴. O fato de viver *cai, em parte*,

⁹³¹ Ibid., 131. No original: « La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face - anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie - caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part ». **Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, v. I.** op. cit., p. 183.

⁹³² Ibid., p. 132.

⁹³³ **História da sexualidade I: A vontade de saber.** op. cit., p. 185.

⁹³⁴ Ibid., pp. 186-187.

no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Aos poucos, o homem ocidental aprendeu o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, “ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que podem se modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo (de façon optimale)”⁹³⁵. Se se pudesse chamar de bio-história, escreve Foucault, as pressões pelas quais os movimentos da vida e os processos históricos interferem entre si, seria necessário falar de *biopolítica* para designar o que faz entrar a vida e seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e que faz do saber-poder um agente de transformação da vida humana. Foucault deixa claro que esse movimento não se deve concluir por um totalitarismo de absorção da vida pela técnica política, de modo que a vida fosse integralmente gerida e dominada por essas técnicas. *A vida constantemente escapa*, enfatizou. Os riscos biológicos que atingem a espécie humana nunca foram tão grandes quanto na era da micro-biologia.

Tais conclusões sobre a biopolítica, enunciada no último capítulo do primeiro volume da *História da sexualidade*, e que parecem resumir em umas poucas páginas uma problematização tão complexa envolvendo direito e política, soberania e governo, alimentaram discussões produtivas durante as últimas duas décadas, quanto ao pensamento de Foucault. Com a publicação dos cursos no Collège de France o projeto de pesquisa que levou ao conceito de *biopolítica* e suas conseqüências ficou mais claro. Diversos autores exploraram as teses de Foucault, mas poucos com a originalidade do italiano Giorgio Agamben. Com a publicação em 1995 do livro *Homo Sacer – Poder soberano e vida nua I*⁹³⁶, o italiano se aproveitaria do trabalho de Foucault para dar origem a uma série de estudos muito profícuos envolvendo a soberania e o poder sobre a vida.

Agamben parte da aceitação da tese de Foucault sobre a biopolítica e eleva as conclusões do pensador francês ao defender que a biopolítica resume os fundamentos da estatalidade moderna, com a absolutização, na modernidade, do ingresso da vida na *polis*. Apesar disso, Agamben julga que Foucault deixou incompleto o trabalho de definir melhor a conexão entre o controle da vida individual e o controle social.

A frase de Foucault que é o ponto de partida para Agamben é a seguinte:

⁹³⁵ *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, v. I. op. cit., p. 134.

⁹³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, (1995) 2002.

Mas, o que se poderia chamar de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão⁹³⁷.

Na sequência do raciocínio Foucault explana sobre algumas consequências decorrentes dessa transformação, e inclui uma rápida análise sobre a debilidade do direito em face da lei que passa a funcionar cada vez mais como norma, em que “a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são, sobretudo, reguladoras”⁹³⁸. *Uma sociedade normalizadora*, completa, é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida⁹³⁹.

A análise de Foucault é, contudo, no juízo de Agamben, teoricamente pouco satisfatória. Para Agamben, faltou a Foucault esclarecer o ponto de intersecção em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam⁹⁴⁰. Foucault estaria correto ao afirmar que a política ocidental admite e inclui a vida através de mecanismos que excluem parte de suas possibilidades de existência. Na verdade, a vida política é fundada numa exclusão da vida que é, ao mesmo tempo, uma inclusão. O corpo social biopolítico é a mais original das contribuições do poder soberano pra Agamben, e o maior dos *arcana imperii* é a colocação da vida no centro das preocupações do poder. A novidade moderna, admite o pensador italiano, é que não seja possível distinguir o ponto em que a vida natural (zoé) e a vida política (bios) se definem. A vida política e a vida natural, assim como os direitos políticos e os direitos naturais, estão implicados um no outro ao mesmo tempo em que se excluem. Nessa zona de indistinguibilidade que Agamben chama de *exceção* a vida nua, à margem do ordenamento social, é progressivamente incluída nele por meio de operações que a excluem como tal. A exceção da vida é a permanência, na modernidade, nessa zona em que o homem como animal vivente não é mais um ser natural, nem é, em

⁹³⁷ « Mais ce qu'on pourrait appeler le " seuil de modernité biologique " d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question ». **Histoire de la sexualité: La volonté de savoir**, v. I. op. cit., p. 188.

⁹³⁸ **Histoire de la sexualité: La volonté de savoir**, v. I. op. cit., p. 135.

⁹³⁹ Idem.

⁹⁴⁰ **Homo sacer – O poder soberano e a vida nua** I. op. cit., p. 13.

definitivo, um ser político. Assim, a democracia moderna estaria assentada numa aporia específica: a reivindicação dos valores e direitos relativos à vida natural, como a liberdade e a felicidade, através de uma submissão às condições da vida política, que cobram o preço da liberdade e da felicidade. A vida nua é, desse modo, para Agamben, a vida humana que é incluída no ordenamento sob a forma de sua exclusão. Agamben usa o termo *matabilidade* para a vida nua do *homo sacer* num sentido muito próximo daquele que Foucault usaria ao definir a vida como disponível de acordo com códigos de poder manipuláveis.

Em *Homo sacer* Agamben enuncia sua tese sobre o *estado de exceção*, no qual estaríamos imersos, dada a condição do poder moderno de situar a existência humana numa fronteira em que, na passagem do natural para o político, a condição humana é indiscernível a ponto de não ser absoluta e naturalmente livre, nem inteiramente protegida pelo direito político.

No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental sobre os direitos do homem e o multiplicar-se das declarações e das convenções no âmbito de organizações supranacionais acabaram por impedir uma autêntica compreensão do significado histórico do fenómeno. Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e soberania⁹⁴¹.

A soberania teria assim uma nova função, a função de produzir no cerne da comunidade política, e em cada cidadão, a vida nua (nua, *haplôs*, ser puro)⁹⁴², a *zoé* na *bíos*, de tal forma que uma não possa ser distinta da outra. *A tentativa de fundamentar nos direitos dos cidadãos as liberdades políticas é vã*, pois é, desde o início, parte da

⁹⁴¹ **Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I.** op. cit., p. 134.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 187.

biopolítica, afirma Agamben⁹⁴³. Os homens buscam suas liberdades de seres vivos no mundo político, onde elas não são possíveis, e buscam entrar no mundo político para fugir à selvageria do mundo natural, mas nunca estão integralmente protegidos, porque a inclusão tem o preço da exclusão. Esse conjunto de operações ele chama de *estado de exceção*, que nos Estados nacionais se tornou tão amplo que o próprio conceito de povo é marcado pela *fratura biopolítica fundamental*, pois é constituído por aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído⁹⁴⁴. A vida nua, a vida que está no limiar da inclusão e da exclusão é a vida *matável*, exposta a todo instante a ameaças incondicionadas de morte. Agamben cita muitos exemplos, como o caso dos limites entre o corpo biológico e do corpo político nas narrativas sobre o cativo no Holocausto, sobre o judeu “mulçumano” de Primo Levi, etc. E se a exceção tem uma forma na contemporaneidade, ela está no modelo dos campos de concentração e exílio, com extremo rigor formal assegurado pela prisão de Guantánamo, mais do que nas cidades, desde que se entenda que o modelo do campo passa a vigorar nas cidades. Ou seja, a vida, plenamente vigiada e marcada pelos limites da inclusão é ainda e sempre a vida nua, sofrendo as consequências da indiscernibilidade entre direito e fato, entre ser tomada em sua naturalidade e sua *politicidade*.

A *relação de exceção* é a forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão⁹⁴⁵. Evidentemente, Agamben se reporta à tese de Carl Schmitt, para quem o monopólio da decisão última de validade de todo o ordenamento jurídico recai na decisão soberana, fundada na exceção. A exceção seria assim a condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal⁹⁴⁶. A exceção que funda o estado da norma emerge em primeiro plano para se tornar, como sustentáculo de todo o sistema normativo, a regra permanente desse mesmo sistema⁹⁴⁷. Não se trata apenas da decisão de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e dá sentido⁹⁴⁸. A soberania, insiste Agamben, não é nem uma potência externa ao

⁹⁴³ Idem.

⁹⁴⁴ Ibid., p. 184.

⁹⁴⁵ Ibid., p. 26.

⁹⁴⁶ Ibid., p. 25.

⁹⁴⁷ Ibid., p. 27.

⁹⁴⁸ Ibid., p. 33.

direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen), *ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão*⁹⁴⁹.

Foucault não permite fazer o acompanhamento dessas análises, segundo Agamben, porque deixa de propor o *nómos* desse processo de exceção permanente que se abate sobre a política moderna. Não é a partir dos processos regulares de *enfermement* descritos por Foucault em *Vigiar e punir* ou em *A história da sexualidade* que definem o *nómos* da exceção, mas o tipo de relação que se estabelece entre direito e vida nos momentos em que o poder soberano suspende a norma para incluir a vida na relação de exceção. Para Agamben, é na constelação jurídica da lei marcial, do estado de sítio, do estado de exceção que o poder soberano atua com mais intensidade. Os campos de concentração na segunda guerra mundial forneceram o modelo perfeito a partir dos quais essa análise da suspensão da vida, ou melhor, da produção da vida nua, pôde ultrapassar seus próprios limites e se tornar referência para o pacto de socialização⁹⁵⁰.

Assim, em *Homo sacer I*, a tese de que a exceção virou regra e condição da vida política é a conclusão de Agamben. Mas, seu livro é extenso e abrange diversos mecanismos pelos quais a instalação no mundo ocidental de um estado de exceção permanente e regular nos Estados de direito foi possível. Limito minha análise à avaliação, ao confronto entre os conceitos de *estado de exceção*, conforme defendido por Agamben, e a forma como Foucault coloca a idéia de razão de Estado no centro de uma análise muito similar do poder soberano.

Minha opinião é que a fórmula “*a relação de exceção é a forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão*” é próxima demais das idéias de Foucault sobre a razão de Estado, dificultando o afastamento proposto por Agamben em relação ao pensador francês. Em 1995, Agamben ainda não tinha acesso ao texto integral de *Securité, territoire et population*, e não posso afirmar que ele tenha tido acesso aos dados sobre o curso, além dos resumos publicados nos anuários do Collège de France. Mas há elementos claros o suficiente em *Vigiar e punir* e em *História da sexualidade I* para definir o par inclusão-exclusão dentro dos quadros da *biopolítica*. No entanto, é verdade que

⁹⁴⁹ Ibid., p. 35.

⁹⁵⁰ Ibid., p. 27.

Foucault jamais tenha elaborado nesses livros um conceito geral para definir a relação entre as disciplinas e a biopolítica, restando sua reticência quanto a uma teoria geral que se propusesse ultrapassar os limites das teorias sobre o Estado de pensadores contratualistas como Hobbes e Rousseau, apesar de ter lhes endereçado críticas pontuais.

Com a publicação dos cursos de 1976 a 1979, entre 1994 e 2004, o projeto de Foucault ficou completo, período em que o próprio Agamben pôde concluir suas posições no projeto *Homo sacer*. Uma prova da intrincada relação com o pensamento de Foucault é a estrutura geral da segunda metade do segundo volume de *Homo Sacer, Il Regno e la Gloria – Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*⁹⁵¹, muito similar ao livro de Michel de Senellart, *As artes de governar*⁹⁵², embora este último não admitisse na pesquisa da relação entre política, governo e teologia a assunção do pensamento econômico. Pensamento econômico que é a última estação da pesquisa de Foucault. A questão é que Foucault, entre « Il faut défendre la société » e *Naissance de la biopolitique* admite como conceito geral desses mecanismos de inclusão da vida nos cálculos do poder de Estado para fins de controle social, mediante a exclusão das ameaças que nelas são representadas pelo potencial ofensivo das capacidades humanas, a noção de *governo* – na verdade, de *governamentalidade*. Embora alguns textos publicados em vida sobre o assunto, a idéia de *poder como governo* só pode ser bem compreendida com os três cursos acima citados⁹⁵³. Assim, a razão de Estado seria uma idéia explorada por Foucault a partir desse grande conjunto de pesquisas sobre como se desenvolveram mecanismos modernos para tornar o homem um ser governável, para tornar a coletividade humana governável. Que ele tenha incluído as três estações desse projeto dos anos 1976-1979, as *artes de governar medievais*, o *maquiavelismo*, e o *liberalismo* no alcance de uma pesquisa sobre a razão de Estado não deixa de ser significativo. E, ao mesmo tempo, torna possível considerar o *estado de exceção* de Agamben como um correlativo dos mesmos objetivos perseguidos por Foucault, afinal, o pensador italiano inicia o volume II, primeira parte de *Homo sacer*, intitulado *Stato di eccezione*, de 2003, com a proposição “O estado de exceção como paradigma de

⁹⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer, II, 2. Il Regno e la Gloria – Per una genealogia teologica dell’economia e del governo**, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.

⁹⁵² SENELLART, Michel. **As artes de governar**. op. cit.

⁹⁵³ Cf. FOUCAULT, Michel. **La “gouvernementalité”**. In: Dits et écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.

governo”⁹⁵⁴. Mas, nesse caso, Agamben realiza um levantamento dos institutos jurídico-políticos que fundamentaram a suspensão do direito diante da necessidade de preservação do bem público, através dos séculos⁹⁵⁵. A destituição do direito ordinário como mecanismo de preservação da ordem pública, inscrita na normalidade e na rotina das constituições modernas é seu alvo.

Vários desses dispositivos de derrogação do direito foram incluídos em constituições ocidentais, tais como o estado de sítio, estado de defesa, estado de emergência, estado de guerra ou o estado de necessidade. Entre os pensadores que procuraram inserir o estado de exceção no âmbito do ordenamento jurídico e aqueles que o consideraram exterior ao ordenamento, Agamben defende que o estado de exceção moderno é a criação de uma zona de indistinção entre direito e fato que cria uma espaço anômico que não é, obrigatoriamente, jurídico ou não-jurídico⁹⁵⁶. Seguindo essa linha de raciocínio, nesse ponto ele se distancia de Foucault como um dos pesquisadores que abordaram um conjunto de temas que se encaixam na mesma tradição da idéia de razão de Estado, mas a partir da

⁹⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer, II, 1. Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁹⁵⁵ Esse levantamento começa com a história do adágio *necessitas non habet legem*, que Agamben situa nos Decretos de Graciano. Kenneth Pennington esclarece: "Necessitas legem non habet," had primarily canonistic roots. The history of the maxim, *necessitas legem non habet*, from its origins in the early Middle Ages to its maturity in the *Ius commune*, remains to be written. Legal historians have commonly attributed the maxim to Roman law. But the maxim was unknown to ancient Roman law, although the general concept of necessity was not alien to Roman jurists. Roman law dealt with necessity as an exception to legal sanctions, but never, as far as we can tell, generalized the concept. The Pseudo-Isidorian forger first gave the concept its classic form in the early Middle Ages when he argued that the sacred rites should not be celebrated in non-consecrated places, "nisi pro summa necessitate contingat, quoniam necessitas legem non habet" (except when there was great necessity, because necessity knows no law). Anselm of Lucca and Gregory, cardinal of Crisogono, included the letter in their collections, from which the compiler of *De consecratione* took for his appendix to Gratian's *Decretum*. Surprisingly the most widely used collections of the eleventh and twelfth centuries, Burchard of Worms and Ivo of Chartres, did not include this chapter. Gratian himself was, as far as I can tell the first jurist to give the maxim its classic form in a dictum of the first recension of his *Decretum*: "Quia enim necessitas non habet legem, set ipsa sibi facit legem (necessity knows no law but makes law)." At the end of the twelfth century, Bernard of Pavia found a similar passage in the *Venerabile Bede* and placed it among the rules of law that he attached to his new decretal collection. Raymond of Penafort took it from there and placed it in the *Decretals of Gregory IX* (X 5.41.4). These chapters became *loci classici* for the discussion of the maxim as it was transformed from an exception applicable to religious rules and practices to a principle of private and public law. As usual Huguccio gave elegant expression to the point: *In times of necessity a person is not subject to the law and is not called a breaker of law; that is guilty of transgressing the law, even though the person had done other than what law commands*. For our purposes today, this norm led every jurist of the *Ius commune* to conclude that "in times of necessity, all property is held in common." Necessity derogated law, the jurists decided, especially when it was "urgens" or "cogens." Disponível em: <http://faculty.cua.edu/Pennington/Law111/Necessitas.htm>;

⁹⁵⁶ Agamben se posiciona contra a tese de Gaines Post de que a Idade Média tenha conhecido a idéia de que uma suspensão do direito pode ser necessária ao bem comum.

relação entre direito e política – mesmo porque Foucault deixa de lado a abordagem jurídica para seguir a abordagem governamental.

Creio que não seja um absurdo afirmar que *estado de exceção* em Agamben e a *razão de Estado*, compreendida nos moldes do projeto sobre a governamentalidade moderna de Foucault, são dois elementos de uma mesma tarefa filosófica: compreender a extensão das possibilidades de uma vida política na medida em que dependemos de um poder que nos ajuda a viver tanto quanto exclui, para funcionar, nossas melhores condições de vida⁹⁵⁷. Se há um fator que deixou inúmeros estudiosos relativamente indecisos antes de cravar uma opinião contra a razão de Estado, foi sem dúvida a constatação de que, fortalecendo o Estado, seus mecanismos favoreceriam a vida política de determinada coletividade nacional. As tentativas modernas de disciplinamento jurídico dos custos do engrandecimento desse poder de Estado apenas reconhecem essa dificuldade em apontar, na indiscernibilidade entre o lícito e o ilícito, quem são os responsáveis pela opressão que sempre está presente. Tanto Foucault quanto Agamben direcionam suas conclusões para a culpabilidade dos mecanismos e operações, escapando à subjetivação da culpa pela opressão decorrente do estado de exceção/ razão de Estado. O método faz todo sentido, ainda mais quando as operações que estão desvelando se especializaram justamente em escusar a responsabilidade de seus operadores. Mas, de forma alguma acreditam que esse poder decorrente dos processos de utilização das razões de Estado seja meramente procedimental, vazio de interesses e de apropriações, embora Foucault pareça bem mais materialista do que Agamben.

No último capítulo de *Estado de exceção*, Agamben faz uma análise sobre a relação entre os conceitos de *auctoritas* e *potestas* na república romana e nos primórdios da fase imperial. O objetivo é exatamente mostrar como os pressupostos da exceção desqualificam a responsabilidade moral bastante típica do epíteto “pelas razões do Estado” que entrou em funcionamento na modernidade como uma zona normativa obscura, de dentro da qual emanavam as principais decisões soberanas nos primeiros Estados modernos.

Na constituição da república romana – propõe Agamben – o Senado nunca deteve os poderes tipicamente executivos que eram representados pelo *potestas* dos magistrados. A

⁹⁵⁷ Para um estudo bastante amplo sobre o estado de exceção na história do direito e da política moderna, cf. SAINT-BONNET, François. *L'État d'exception*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

rigor, os senadores não possuíam nem *potestas*, nem *imperium*. Mas possuíam o poder de suspender o direito (e o poder) regular através do *senatus consultum ultimum*, que proclamava o *iustitium*, mediante o qual, em determinados casos, para a defesa da república, qualquer medida de proteção à ordem pública seria considerada legal – e poderia ser tomada mesmo por qualquer cidadão *privado*. A prerrogativa do Senado para decretar o *s.c. ultimum* era a *auctoritas patrum*, um poder constitucional para suspender ou reativar o direito que dependia da condição pessoal dos *patres* senadores⁹⁵⁸. Apesar de não terem poderes executivos formalmente estabelecidos, os senadores seriam assim o sustentáculo pessoal da ordem jurídica romana, homologando decisões dos magistrados, dos cônsules e dos comícios, e, em casos de grave ameaça à ordem pública, decidindo sobre a suspensão do direito. Mas como podiam ter suas decisões suspensas por uma *intercessio* de algum magistrado, a *auctoritas* do Senado não pode ser compreendida senão formando um par conceitual com a *potestas* ordinária dos magistrados.

Com o fim da república, e com o fim progressivo das relações entre poderes diversos que a constituíam, Otávio assume o título que era conferido ao “presidente” do Senado, *princeps senatus* – daí a origem da primeira fase do império ser conhecido como ‘principado’. O termo pelo qual ficou conhecido como “imperador” não remete ao poder de *imperium* de um magistrado, lembra Agamben. O imperador não é uma magistratura, *mas uma forma extrema de auctoritas*⁹⁵⁹. A *auctoritas* deriva da pessoa, se constitui através dela e nela desaparece. A devolução, por Otávio, ao povo e ao Senado dos poderes da república se faz na forma de uma transferência que é, ao mesmo tempo, a legitimação por sua pessoa de todas as magistraturas. Otávio é o *auctor optimi status*, legitimando e garantindo toda a vida política romana. A sua vida “augusta” confunde público e privado, representando o qualificativo da sobrevivência da ordem social.

É uma operação similar à que será utilizada por Mussolini e por Hitler, segundo Agamben. Nem o *Duce*, nem o *Führer* representavam cargos públicos ou magistraturas constitucionais, por mais que estivessem investidos dos cargos de chefe de governo e chanceler do Reich. *As qualidades do Duce e do Führer estão ligadas diretamente à pessoa*

⁹⁵⁸ **Homo sacer II, 1. Estado de exceção.** op. cit., pp. 121-122.

⁹⁵⁹ Ibid., p. 125.

*física e pertencem à tradição biopolítica da auctoritas e não à tradição jurídica da potestas*⁹⁶⁰.

A relação entre *auctoritas* e *potestas* foi muito bem percebida como problema constitucional moderno por Carl Schmitt no livro *Der Hüter der Verfassung* (O defensor da constituição)⁹⁶¹, de 1931, reportando à distinção feita por Cícero no *De legibus*, III, 12, 28: (...) *cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*. O objetivo de Schmitt era definir o poder neutro do presidente do Reich diante das incertezas do controle de constitucionalidade, das lutas partidárias e dos conflitos decorrentes da separação de poderes. As atribuições do chefe de Estado como mediador, regulador e tutor da ordem constitucional concebida por Schmitt entravam em conflito com as competências estabelecidas pela constituição de Weimar aos ministros e ao corpo legislativo. É nesse ponto que ele afirma que, com tanta submissão a pareceres e referendos, o Chefe de Estado fica numa situação que lembra a distinção entre reinar e governar – na frase de Thiers, de 1829, *le roi régne, les ministres gouvernent, les chambres jugent*⁹⁶². A Constituição de Weimar teria criado assim uma situação que era incomum na Alemanha, já que, contra as idéias dos liberais franceses, a teoria política alemã do século XIX havia consolidado a idéia de que nada adianta reinar sem governar⁹⁶³. Em plano prático, na monarquia constitucional de tipo germânico o monarca reinava e governava, e, num plano teórico, afirma Schmitt, há muito os alemães haviam esquecido a diferença entre *auctoritas* e *potestas*. Recuperando os atributos dessa distinção, Schmitt defende que na Constituição de Weimar se poderia pensar na posição do Presidente do Reich como uma autoridade que consubstancia a vida do Estado:

(...) en semejante Constitución el Jefe del Estado representa, por encima de las atribuciones que le están asignadas, la continuidad y permanencia de la unidad política y de su homogéneo funcionamiento, y que por razones de continuidad, de prestigio moral y de confianza colectiva debe tener una especie de autoridad que es tan consubstancial a la vida de cada Estado como la fuerza y el poder imperativo que diariamente se manifiestan de modo activo⁹⁶⁴.

⁹⁶⁰ Ibid., p. 127.

⁹⁶¹ SCHMITT, Carl. **La defensa de la constitucion** (Der Hüter der Verfassung). Madrid: Editorial Tecnos, 1983.

⁹⁶² Citado por Schmitt. **La defensa de la constitucion**. p. 216.

⁹⁶³ Ibid., p. 218.

⁹⁶⁴ Ibid., p. 219.

A “autoridade” do Presidente do Reich reúne, conclui Schmitt, em sua pessoa a vontade do povo acima das pressões dos grupos e organizações sociais, acima das dimensões pluralistas, preservando o sentido último da constituição, para fundamentar a existência e a permanência do Estado alemão⁹⁶⁵. O direito, o fundamento do direito encontra-se com a própria vida. A dialética da *auctoritas* e *potestas* do governo implica a possibilidade de suspensão da ordem jurídica, sem que haja anulação da ordem porque a autoridade soberana é a garantia de que ela precisa para sobreviver aos momentos de instabilidade. O estado de exceção se baseia – afirma Agamben – na ficção essencial pela qual a anomia, na forma de *auctoritas*, *a força de lei*, está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida do líder político. Se os dois elementos permanecem unidos, mas conceitual, temporal e subjetivamente distintos – como na República romana, na contraposição entre Senado e povo – sua dialética pode até funcionar, apesar de fundada numa ficção⁹⁶⁶. *Mas quando tendem a confundir-se numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político torna-se uma máquina letal*⁹⁶⁷.

O *arcana imperii* de nosso tempo, afirma Agamben, é um espaço vazio onde a vida e o direito se implicam na exceção, onde o aspecto normativo do direito pode ser eliminado por uma violência governamental que, *ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito*⁹⁶⁸. Se não existe a vida como um dado biológico natural e nem anomia de estado de natureza ao qual se possa reportar, também não se deve pensar que o estado de exceção é obtido apenas pela inclusão da vida no direito.

A impossibilidade de discernir entre vida natural e existência política é já um produto da máquina biopolítica moderna, articulada como a tensão de duas formas opostas da nossa cultura, uma que institui e funda, e outra que desativa e depõe⁹⁶⁹.

⁹⁶⁵ Ibid., p. 251.

⁹⁶⁶ **Homo sacer, II, 1. Estado de exceção.** op. cit., pp. 130-131.

⁹⁶⁷ Ibid., p. 131.

⁹⁶⁸ Idem.

⁹⁶⁹ Ibid., p. 132.

Não há vida natural que pré-exista à socialização, já que toda vida pura e simples é um produto dessa máquina, e não há direito que possa se amparar em nenhum fundamento natural ou divino. Vida e direito, *anomia* e *nómos*, *auctoritas* e *potestas* surgiram da fratura de algo que não pode ser mais acessado a não ser através da articulação desses mesmos termos e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se tinha pretendido unir. Agamben acusa uma contaminação da política pelo direito concebido como poder constituinte, como violência que instaura a norma e que sobrevive nela, e do direito pela obrigação de controlar e incluir a vida por meio da exceção. Ambos, direito e política, somente poderão ser objeto de uma práxis humana livre da exceção se desarmarem o dispositivo em que se vêem presos.

Assim é possível voltar aos termos propostos por Foucault em *Qu'est-ce que les Lumières?* Se a vida natural e a vida política na modernidade se confundem, ou se tornam indiscerníveis por meio de uma série de artefatos produzidos ao longo de séculos em torno de objetivos como a governabilidade e a violência da submissão a relações intensificadas de poder, tais relações de poder, por mais que não permitam divisar um lado de fora, podem ser desfeitas porque foram historicamente constituídas. Se o aumento das capacidades dos indivíduos, se a melhora das condições de vida se deu, do Iluminismo em diante, ou mesmo antes dele, já seguindo os protocolos da máquina biopolítica que, enquanto produz vida política consome vida política, então é de se considerar que a máquina pode ser desfeita, ou seus termos podem ser reajustados.

Talvez Agamben esteja certo ao afirmar que a vida política não está mais à disposição como já esteve. Pode ter sido esse o caso dos apelos teóricos dos *politiques* inspirados pelo primeiro maquiavelismo, para que os termos de uma relação original entre a vida individual e a vida coletiva pudessem ser ajustados com o uso de capacidades humanas livres dos grilhões da naturalidade da obediência universal religiosa. Mas essa libertação, que foi seguida de um processo acelerado de novas formas de submissão da vida ao poder, não foi a última vez, mas a primeira, em que se procurou, na modernidade, organizar a ação política por mãos humanas que acabaram engendrando, no processo, o poder de Estado que parece ter servido tão bem a propósitos tão variados.

Assim como as migrações bárbaras dissolveram paulatinamente as estruturas imperialistas romanas, e o feudalismo foi ele próprio condenado pela dissolução de

hierarquias que marcou a oposição à medievalidade, as máquinas biopolíticas quebram ou são destruídas, de *temps en temps*. Como defendi em várias passagens da presente pesquisa, nenhum dispositivo da razão de Estado foi mais bem sucedido do que justificar, como insuperável, o sacrifício daquilo que prometia salvar o bem público, a alma do povo, a saúde e o bem-estar da coletividade. A inevitabilidade da opressão a que a vida está disposta nas proximidades de uma guerra civil mundial predita por Agamben é apenas mais um elemento contra o qual é preciso investir. Mas se o tempo marcado pela espera da salvação cristã ruiu diante do tempo indefinido da vida moderna, em que os limites do mundo foram reorientados para o indefinido, as fronteiras desse tempo indefinido que se transformaram numa armadilha de morte entre vida e direito podem ser ultrapassadas. Muito desse combate depende de nossa capacidade de enfrentar o poder que temos sido convencidos a tomar por inquestionável, e da nossa capacidade de aprender a viver de uma política que não consuma a vida enquanto é forjada para engrandecê-la.

Referências

ADORNO, Francesco Paolo. **Naturalità del mercato e ragione governamentale tra mercantilismo e fisiocracia**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1*. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, (1995) 2002.

_____, **Homo sacer, II, 1. Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____, **Homo Sacer, II, 2. Il Regno e la Gloria – Per una genealogia teologica dell'economia e del governo**, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.

ARISTOTLE. **Aristotle in 23 Volumes**, Vol. 21, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944.

ASCH, Ronald. **The thirty years war - The Holy Roman Empire and Europe, 1618-48**. USA: Palgrave, 1997.

BACON, Francis. **Of seditions and troubles**. In: *Essays*. The Project Gutenberg E-text of *Essays of Francis Bacon*. 2003.

BAKOS, Adrianna E. **"Qui nescit dissimulare, nescit regnare": Louis XI and Raison d'etat During the Reign of Louis XIII**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 3. (Jul. - Sep., 1991), pp. 399-416.

BALDINI, Enzo [org]. **Aristotelismo politico e ragion di Stato**. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995.

_____, **Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane**. In: *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995.

BARCIA, Franco. **Tacito e tacitismi in Italia tra Cinquecento e Seicento**. In: SUPPA, Silvio. **Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 3. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2003.

BARON, Hans. **A Struggle for Liberty in the Renaissance: Florence, Venice, and Milan in the Early Quattrocento (Part one)**. *The American Historical Review*, Vol. 58, No. 2. (Jan., 1953), pp. 265-289.

_____, **A Struggle for Liberty in the Renaissance: Florence, Venice, and Milan in the Early Quattrocento (Part two)**. *The American Historical Review*, Vol. 58, No. 3. (Apr., 1953), pp. 544-570.

_____, **En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____, **Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of 'the Prince'**. *The English Historical Review*, Vol. 76, No. 299. (Apr., 1961), pp. 217-253.

_____, **Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation**. *The English Historical Review*, Vol. 52, No. 207. (Jul., 1937), pp. 405-427.

_____, **Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation (Continued)**. *The English Historical Review*, Vol. 52, No. 208. (Oct., 1937), pp. 614-633.

BAYLEY, Charles C. **Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 2. (Apr., 1949), pp. 199-218.

BEAME, Edmond M. **The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1. (Jan. - Mar., 1982), pp. 33-54.

BENJAMIN, Edwin B. **Bacon and Tacitus**. *Classical Philology*, Vol. 60, No. 2, (Apr., 1965), The University of Chicago Press, pp. 102-110.

BETTS, R. R. **Social and Constitutional Development in Bohemia in the Hussite Period**. *Past and Present*, No. 7. (Apr., 1955), pp. 37-54.

BLUME, Fred H. **Annotated Justinian Code**. Edited by Timothy Kearley. University of Wyoming. <http://uwacadweb.uwyo.edu/blume%26justinian/default.asp>; acessado em 19 de setembro de 2008.

BOBBITT, Philip. **A guerra e a paz na história moderna – o impacto dos grandes conflitos na formação das nações**. Tradução de Cristina Serra, do original *The shield of Achilles*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. **Machiavelli and republicanism**. Cambridge University Press, 1993.

BONGHI, Giuseppe. **Biografia de Giovanni Della Casa**. Disponível em <http://www.classicitaliani.it/index500.htm>; acessado em 19 de setembro de 2008.

BORRELI, Gianfranco. **Ragion di Stato e leviatano – conservazione e scambio alle origini della modernità politica**. Bolonha: Il Mulino, 1993.

_____, [A cura di]. **Machiavelli e la cultura politica del meridione d'Italia**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 2. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2001.

_____, [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

_____, **Aristotélisme politique et raison d'État en Italie**. In : ZARKA, Yves Charles [Org.]. *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. **Bibliografia saggistica sulla letteratura della ragion di Stato**. In: Bolletino dell'Archivio della Ragon di Stato, 1. 1993. pp. 15-92. Disponível em www.filosofia.unina.it/ragiondistato; Acessado em 19 de setembro de 2008.

BORRELLI, Gianfranco; DINI, V. **Aggiornamento bibliografico 1900-1996**. Bolletino dell'Archivio della Ragon di Stato, 3, 1995, pp. 107-118. Disponível em www.filosofia.unina.it/ragiondistato; Acessado em 19 de setembro de 2008.

BOTERO, Giovanni. **Della ragion di Stato**. Roma: Donzelli editore, 1997.

_____, **Aggiunte di Gio. Botero. Alla sua Ragon di stato** [nelle quali si tratta dell'eccellenze de gli Antichi Capitani. Della neutralita. Della riputatione. Dell'agilita delle forze. Della fortificatione. Con una relatione del mare]. Roma: nelle case del Popolo Romano: presso Giorgio Ferrari, 1598.

_____, [Tradução] **Giovanni Botero on the Forces Governing Population Growth**. *Population and Development Review*, Vol. 11, No. 2. (Jun., 1985), pp. 335-340.

BRADY, Thomas A.; CAMERON, Euan; COHN, Henry. [FORUM]. **The Politics of Religion: The Peace of Augsburg 1555**. A Roundtable Discussion. *German History*. London: Jan 2006. Vol.24, Iss. 1; pp. 85-105.

BRINK, C. O. **Justus Lipsius and the Text of Tacitus**. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 41, Parts 1 and 2. (1951), pp. 32-51.

BRYNTESON, William E. **Roman Law and Legislation in the Middle Ages**. *Speculum*, Vol. 41, No. 3. (Jul., 1966), pp. 420-437.

BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Editors). **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**. Chicago: Chicago University Press, 1991.

BURKE, Peter. **Tacitism, skepticism and reason of state**. In: BURNS, J.H. [edited by] **The Cambridge history of political thought, 1450-1700**; with the assistance of Mark Goldie. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

BUTTERFIELD, David Moore H. **Professor Chabod and the Machiavelli Controversies**. *The Historical Journal*, Vol. 2, No. 1. (1959), pp. 78-83.

CANFORA, Luciano. **Júlio César, o ditador democrático**. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação liberdade, 2002.

CANNING, Joseph P. **Ideas of the State in Thirteenth and Fourteenth-Century Commentators on the Roman Law**. *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Ser., Vol. 33. (1983), pp. 1-27.

_____, **The Political Thought of Baldus de Ubaldis**. Cambridge: Cambridge University Press 1987.

CARLYLE, W.; CARLYLE, A. J. **A history of medieval political theory in the west. Oxford. v. VI – Political theory from 1300 to 1600.** Edinburgh and London: William Blackwood & Sons Ltd., 1950.

CENDERELLI, Aldo. **I giuristi di Giustiniano.** Rivista di Diritto Romano. IV, 2004. Disponível em: <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>; acessado em 19 de setembro de 2008.

CHABOD, Federico. **Carlos V y su imperio.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CHROUST, Anton-Hermann. **The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages.** The Review of Politics, [Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics.] Vol. 9, No. 4, (Oct., 1947), pp. 423-452.

CICERO, Marcus Tullius. **De officiis.** I, 13, 41. Versão eletrônica disponível em <http://www.intratext.com/IXT/LAT0102/>; acessado em 19 de setembro de 2008.

_____, **Epistulae ad Familiares.** [ed. L. C. Purser.]. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Cic.+Fam.+toc>; páginas acessadas em 19 de setembro de 2008.

COLISH, Marcia. **Cicero's De Officiis and Machiavelli's Prince.** Sixteenth Century Journal, Vol. 9, No. 4, Central Renaissance Conference. (Winter, 1978), pp. 80-93.

_____, **The Idea of Liberty in Machiavelli.** *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3. (Jul. - Sep., 1971), pp. 323-350.

COLLINS, Robert J. **Montaigne's Rejection of Reason of State in 'De l'Utile et de l'honneste'.** Sixteenth Century Journal, Vol. 23, No. 1. (Spring, 1992), pp. 71-94.

CREVELD, Martin van. **The Rise and Decline of the State.** United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

CRISWELL, David. **The rise and fall of the Holy Roman Empire – From Charlemagne to Napoleon.** Baltimore (USA): Publishamerica, 2005.

D'ANDREA, Antonio. **The Political and Ideological Context of Innocent Gentillet's Anti-Machiavel.** *Renaissance Quarterly*, Vol. 23, No. 4. (Winter, 1970), pp. 397-411.

_____, **The Last Years of Innocent Gentillet: 'Princeps Adversariorum Machiavelli'.** *Renaissance Quarterly*, Vol. 20, No. 1. (Spring, 1967), pp. 12-16.

DELLA CASA, Giovanni. **Orazione per muovere i Veneziani a collegarsi col Papa, col re di Francia e con gli Svizzeri contro l'imperatore Carlo Quinto.** Informazioni bibliografiche a cura di Carlo Cordié, LXIX, 3, Ricciardi, Milano 1960 [edição digital de 15 de maio de 2007, promovida por Signum - Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche – Pisa; e INSR - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento – Firenze; disponível em:

<http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=DellaCasaGiovanni&titleSign=OrazioneScrittaACarloV>]. Acessado em 19 de setembro de 2008.

_____, **Orazione scritta a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza**. A cura di Carlo Cordié, LXIX, 3, Ricciardi, Milano, 1960 [edição digital de 15 de maio de 2007, promovida por Signum - Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche – Pisa; e INSR - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento – Firenze; disponível em: <http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=DellaCasaGiovanni&titleSign=OrazioneScrittaACarloV>]. Acessado em 19 de setembro de 2008.

DIONISOTTI, Carlo. **Machiavelleire**. Torino: Einaudi Editore, 1980.

DREITZEL, H. **Reason of state and the crisis of political aristotelianism: an essay on the development of 17th century political philosophy**. *History of European Ideas* 28 (2002) 163–187.

DUBY, Georges. **O domingo de Bouvines** (27 de Julho de 1214). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

DURAND, Bernard. **La notion de police en France du XVI^e au XVII^e siècle**. In: STOLLEIS, Michael; HÄRTER, Karl; SCHILLING, Lothar [organizadores]. **Policey im Europa der frühen Neuzeit**. Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996.

EHRENBERG, Victor. **When Did the Polis Rise?** *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 57, Part 2. (1937), pp. 147-159.

ERNST, Germana. **La mauvaise raison d'État: Campanella contre Machiavel et les politiques**. In : ZARKA, Yves Charles [Org.]. *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. pp. 121-151.

FERRARI, Joseph. **Histoire de la raison d'État**. Paris: Éditions Kimé, 1992.

FERRIER, Jérémie. **Le Catholique d'Estat** [ou Discours politique des alliances du Roy tres-Chrestien contre les calomnies des ennemis de son Estat]. Paris : chez Joseph Bouillerot, 1625.

FIGGIS, J. Neville. **Bartolus and the Development of European Political Ideas**. Source: *Transactions of the Royal Historical Society, New Series*, Vol. 19, (1955), pp. 147-168.

_____, **Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625: Seven Studies**. Canadá: Batoche Books, Kitchener, 1999.

FIRPO, Luigi [et al.]. **Dizionario biografico degli italiani**. Volume 13. Istituto della Enciclopedia Italiana. Roma, 1996.

_____, **Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma**. Torino: Utet Libreria, 2005.

- FOUCAULT, Michel. **Securité, territoire et population**. Cours au Collège de France (1977-1978). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard, Seuil, 2004.
- _____, **“Il faut défendre la société”**. Cours au Collège de France (1975-1976). Édition établie, dans le cadre de l’Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Betani et Alessandro Fontana. Paris: Gallimard, Seuil, 1997.
- _____, **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France (1978-1979). Édition établie, dans le cadre de l’Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald, Alessandro Fontana e Michel de Senellart. Paris: Hautes Études, Éditions Gallimard, Seuil, 2004.
- _____, **Em defesa da sociedade** – Curso no Collège de France (1975-1976). Martins Fontes: São Paulo, 2000.
- _____, **La “gouvernementalité”**. In: Dits et écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
- _____, **A hermenêutica do sujeito**. Curso no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____, **Histoire de la sexualité: La volonté de savoir**, v. I. Paris: Gallimard, 2001.
- _____, **O poder psiquiátrico**. Curso no Collège de France (1973-1974). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Jacques Lagrange. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____, **Os anormais**. Curso no Collège de France (1974-1975). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Valerio Marchetti e Antonella Salomoni. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____, **Surveiller et punir – Naissance de la prison**. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- _____, **Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique**. In : Dits e Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
- _____, **Du gouvernement des vivants**. Annuaire du Collège de France, 80^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980, 1980, pp. 449-452. IN : **Dits et écrits 1954 -1988**. v. II, 1976-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Gallimard, 2001.
- _____, **“Foucault étudie la raison d’État”**. In: Dits e Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1979, pp. 801-806);
- _____, **Qu’est-ce que les Lumières?** Originalmente publicado nos Estados Unidos, como *What is Enligthenment?*, por Paul Rabinow. In: Dits e Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1984, pp. 1381-1397).
- _____, **Qu’est-ce que les Lumières?** Publicado em maio de 1984, no *Magazine littéraire*, com o título de *Un cours inédit*, nº 207). In: Dits e Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001 (1984, pp. 1498-1507).
- _____, **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRASER, N. **Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions**. In: *Critical Assessments*, Edited by Barry Smart, v. V. New York: Routledge – London, 1995.

FRIEDRICH, Carl. J. **Constitutional reasons of State**. Chicago: Brown University Press, 1957.

GENTILLET, Innocent. **Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté**. [Divisez en trois parties : a savoir, du Conseil, de la Religion e Police que doit tenir un Prince] **Contre Nicolas Machiavel Florentin**. Genève : Broz, 1968.

GIACÓIA JR, Oswaldo. **O conceito do direito e a ontologia do presente**. In: CALOMENI, Tereza (Organizadora). Michel Foucault – entre o murmúrio e a palavra. Campos, RJ: Editora Faculdade de Direito de Campos, 2004 (pp. 187-207).

GIERKE, OTTO. **Political theories of the Middle Age**. Tradução de Frederic W. Maintland. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

GILBERT, Felix. **Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the origin of Modern Political Thought**. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 12. (1949), pp. 101-131.

_____, **Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini**. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 20, No. 3/4, (Jul. - Dec., 1957), pp. 187-214.

_____, **Machiavelli and Guicciardini**. *Journal of the Warburg Institute*, Vol. 2, No. 3. (Jan., 1939), pp. 263-266. p. 264.

_____, **On Machiavelli's Idea of Virtù**. *Renaissance News*, Vol. 4, No. 4. (Winter, 1951).

_____, **The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince**. *Studies in the renaissance*, Vol. 1. [Published by Renaissance Society of America.] (1954), pp. 38-48.

_____, **The humanist conception of *The Prince* and the Prince of Machiavelli**. *The Journal of Modern History*, vol. 11, n° 4 (Dec., 1939), pp. 449-483.

_____, **Machiavelli e il suo tempo**. Bolonha: Il Mulino, 1977.

GREGORY, THE GREAT. **The book of pastoral rule** – and selected epistles, of Gregory the Great, bishop of Rome, translated, with introduction, notes, and indices, by the Rev. James Barmby, d.d., vicar of Northallerton, Yorkshire. pp. 338-750. In: SCHAFF, Philip. **Gregory the Great**. Publisher: Grand Rapids. MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

GUICCIARDINI, Francesco. **Dialogo del reggimento di Firenze**. [1521/1526]. A cura di Gian Mario Anselmi e Carlo Varotti. Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

_____, **Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio**. A cura di Roberto Palmarocchi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933 [edição eletrônica de 2000].

_____, **Ricordi**. A cura di Roberto Palmarocchi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933 [Edição eletrônica de 2000].

_____, **Se sia lecito condurre el popolo alle buone legge con la forza non potendo farsi altrimenti**. In: Scritti politici e Ricordi. A cura di Roberto Palmarocchi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933 [Edição eletrônica de 2000].

_____, **Storia d'Italia**. A cura di Silvana Seidel Menchi, saggio introduttivo di Felix Gilbert. Collezione: I millenni. Torino: Giulio Einaudi editore, 1971.

HARDING, ALAN. **Medieval Law and the Foundations of the State**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HASLAM, Jonathan. **A necessidade é a maior virtude – o pensamento realista nas relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HAY DU CHASTELET, Paul (1592-1636). **Discours au Roy touchant les libelles faits contre le gouvernement de son Estat**. Num. BNF de l'éd. de, [S.l.] : [s.n.], 1631. in-8. FRBNF37306270, 1999.

HEISS VON KOGENHEIM, Johann. Histoire de l'Empire, contenant son origine; son progrès, ses revolutions, la forme de son gouvnement ; sa politique ; ses alliance, ses negotiations, et les nouveaux reglemens qui ont esté faits par les **traitéz de Westphalie**. Divisé en deux parties. [am Ende von Teil II mit eigener Paginierung:] Traitez de paix conlus e signez a Munster et Osnabrug en Westphalie le 24. Octobre 1648... Paris: C. Barbin 1684, III-XLVII. (BNF Paris: M.4089-4090). In: Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648. Texte und Übersetzungen (Acta Pacis Westphalicae. Supplementa electronica, 1). Französische Übersetzung des IPM von Johann Heiss Von Kogenheim. Disponível em <http://www.pax-westphalica.de>; No site alemão também há traduções integrais dos dois tratados em inglês e espanhol. Acessado em 19 de setembro de 2009.

HEXTER, J. H.. **Il principe and lo stato**. *Studies in the Renaissance*, Vol. 4. (1957), pp. 113-138.

_____, **Reviewed Work(s): The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition by J. G. A. Pocock**. *History and Theory*, Vol. 16, No. 3. (Oct., 1977), pp. 306-337.

HOBBS, Thomas. **Leviathan** - or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civill. London: Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.

_____, **Behemoth**. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, v. VI. Collected and Edited by Sir William Molesworth. London: Bart, 1839-45.

_____, **De cive**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____, **Of the Life And History of Thucydides**. In: The English Works, vol. Viii (The Peloponnesian War part i) (17thc).

HOLMES, Vanessa. **Reading Order in Discord: Guicciardini's Ricordi**. *Italica*, Vol. 76, No. 3. (Autumn, 1999), pp. 314-334. p. 316.

HUMPHREYS, S. C. **Public and Private Interests in Classical Athens**. *The Classical Journal*, Vol. 73, No. 2. (Dec., 1977 - Jan., 1978), pp. 97-104.

JOHNSTON, D. **The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law**. In CAREY MILLER, D.L; ZIMMERMANN, R., [Editores] **The Civilian Tradition and Scots Law**. Aberdeen Quincentenary Essays. Berlin: Duncker & Humblot, 1997 (ISBN 3-428-09011-X), pp 87-101.

JOLOWICZ, Herbert. **Roman foundations of modern law**. Chicago: Clarendon Press, 1957.

KAHN, Victoria. **Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method**. *Political Theory*, Vol. 22, No. 4. (Nov., 1994), pp. 539-560.

KANTOROWICZ, Ernest. **The King's two bodies – A study in mediaeval political thought**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, [1957] 1997.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KELLENBENZ, Hermann. DE MADDALENA, Aldo [A cura di]. **Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna**. Bologna : Il Mulino, 1984.

KELLEY, Donald R. **Jurisconsultus Perfectus: The Lawyer as Renaissance Man**. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 51. (1988), pp. 84-102.
_____, **Murd'rous Machiavel in France: A Post Mortem**. *Political Science Quarterly*, Vol. 85, No. 4. (Dec., 1970), pp. 545-559.

KEMPSHALL, M. S. **The Common Good in Late Medieval Political Thought**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KERN, Fritz. **Kingship and law in the Middle Ages**. Translated with an Introduction by S. B. Chrimes. New Jersey: The Lawbook Exchange, Clark, [1948] 2006.

KNECHT, Robert. J. **The French religious wars 1562-1598**. Londres: Oxprey Publishing, 2002.

LA MOTHE LE VAYER, François. **La politique du prince**. In: **Oeuvres complètes**. Tome I. Partie II. Num. BNF de l'éd. de, [Paris]: AUPELF: France-Expansion, cop. 1973. 10 microfiches (Archives de la linguistique française ; 210-2 Reprod. de l'éd. de, Dresde : chez Michel Groell, 1756). Pp-229-347. ; **La Morale du Prince**, mesmo volume, pp- 239-259 ; **L'oeconomie du Prince**, pp- 287-292.

LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. [Org] **La raison d'État: politique et rationalité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

LINDBERG, Bo. **Political Aristotelianism in the Seventeenth Century**. In: PADE, Marianne. [org] **Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum**. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2001.

LUCIANI, Vincent. **Guicciardini and the Risorgimento**. Italica, Vol. 18, No. 4. (Dec., 1941), pp. 186-192.

LUTER, Martin. **The Smalcald Articles. Articles of Christian Doctrine**. In: Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Ev. Lutheran Church. pp. 453-529.

MALCOLM, Noel. **Reason of State, Propaganda and the Thirty Years Wars – Un unknown translation by Thomas Hobbes**. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 2007.

MANSFIELD, Harvey. **The Machiavelli's virtue**. Chicago: The Chicago University Press, 1996.

MAQUIAVEL, N. **Il Principe** (De principatibus). Edizione a cura de Luigi Firpo. Torino: Einaudi Editore, 1972.

_____, **Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio**. Tutte le Opere de Niccolò Machiavelli. A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971.

_____, **Della arte della guerra**. Tutte le Opere de Niccolò Machiavelli. A cura de Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971.

_____, **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MAQUIAVEL, Nicolau.
_____, **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____, [Chiappelli, Fredi. Marchand, Jean Jacques – Organizzadores]. **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1498-1501**. Collezione: Scrittori d'Italia. Roma, Bari: Laterza, 1971; **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1501-1503 - Vol. 2**, 1973; **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1503-1504 - Vol. 3**, 1984; **Legazioni, commissarie, scritti di governo. 1505 - Vol. 4**, 1985

MARCENÒ, Serena. **Territorio, popolazione, economia, polizia: La “notitia rerumpublicarum” in Luigi Ferdinando Marsili**. BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

MARENBO, John [editor]. **Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy**. New York: Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004. pp. 291-293.

MATTEI, Rodolfo De. **Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma**. Milano – Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1979.

MÉCHOULAN, Henri. **La raison d'État dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650**. In: ZARKA, Yves Charles [org]. *Raison e déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

MEINECKE, F. **L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes**. Traduit de l'allemand par Maurice Chevallier. Geneva: DROZ, 1973.

MESNARD, Pierre. **L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle**. Troisième édition. Paris: Vrin, 1977.

MINDLE, Grant B. **Machiavelli's Realism**. *The Review of Politics*, Vol. 47, No. 2. (Apr., 1985), pp. 212-230.

MOMMSEN, Théodore. **Le droit public romain – v. I a VIII**. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1894.

MONTAIGNE, Michel. **De l'utile e de l'honeste**. In: *Essais*. Livre 3, Chapitre I, Édition de 1595 [Texte des Essais d'après l'édition posthume de 1595 publiée par Marie de Gournay]. Disponible em <http://www.bribes.org/trismegiste/montable.htm>; acessado em 19 de setembro de 2008.

MOUSOURAKIS, George. **The Historical and Institutional Context of Roman Law**. *Laws of the Nations series*. Ashgate Publishing, Ltd., 2003.

NADON, Christopher. **Aristotle and the Republican Paradigm: A Reconsideration of Pocock's. "Machiavellian Moment"**. *The Review of Politics*, Vol. 58, No. 4. (Autumn, 1996), pp. 677-698.

NAPOLI, Paolo. **"Police" e Ration di Stato: governare in Francia nell'Ancien Régime**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della racion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della racion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Racion di Stato – Adarte, 1999.

_____, **Polizia d'Antico Regime: Frammenti di un concetto nella Toscana e nel Piemonte del XVII e XVIII secolo**. In: STOLLEIS, Michael; HÄRTER, Karl; SCHILLING, Lothar [organizadores]. **Policey im Europa der frühen Neuzeit**. Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996.

NAUDÉ, Gabriel. **Considérations politiques sur les coups d'État**. Centre de philosophie politique et juridique [Sur la direction de Simone Goyard-Fabre]. ERA-CNRS. Université de Caen, 1989.

_____, **Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado**. Madrid : Editorial Tecnos, 1998.

OAKLEY, Francis. **"Anxieties of Influence": Skinner, Figgis, Conciliarism and Early Modern Constitutionalism**. *Past and Present*, No. 151. (May, 1996), pp. 60-110.

ORSINI, Napoleone. **"Policy": Or the Language of Elizabethan Machiavellianism.** *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9. (1946), pp. 122-134.

ORWIN, Clifford. **Machiavelli's Unchristian Charity.** *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 4. (Dec., 1978), pp. 1217-1228.

PARENTI, Michael. **O assassinato de Júlio César – Uma história popular da Roma antiga.** Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Record, 2005.

PARKIN, John. **Machiavellism in Etienne Pasquier's "Pourparler du Prince".** *The Modern Language Review*, Vol. 68, No. 3. (Jul., 1973), pp. 530-544.

PASQUINO, Pasquale. **Theatrum politicum: The genealogy of capital – police and the state of prosperity.** In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter [editors]. **The Foucault effect – Studies in governmentality.** Chicago: University of Chicago Press, 1991.

PASQUINO, Pasquale. **Police spirituelle et police terrestre – D. Reinkingk e V. L. von Seckendorff.** In: LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. [Org] **La raison d'État: politique et rationalité.** Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

PENNINGTON, Kenneth. **The prince and the law, 1200-1600 – Sovereignty and rights in the Western legal tradition.** Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993.

_____, **Was Baldus an Absolutist? The Evidence of his Consilia.** <http://faculty.cua.edu/pennington/BaldusHeidelberg.htm>; acessado em 19 de setembro de 2008.

PERRIÈRE, Guillaume de La. **Le miroir politique:** contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques, qui sont et ont esté par cy devant. Num. BNF de l'éd. de, Cambridge (Mass.) : Omnisys, [ca 1990] (French books before 1601 ; 489.4). Paris : V. Normant : J. Bruneau, [1567] 1995.

PETERSON, David S. **Conciliarism, republicanism and Corporatism: the 1415-1420 Constitution of the Florentine Clergy.** *Renaissance Quarterly*, Vol. 42, No. 2. (Summer, 1989), pp. 183-226.

POCOCK, J.G.A. **The Machiavellian moment – Florentine Political thought and the Atlantic republican tradition.** Princeton and Oxford: Princeton University Press, [1975] 2003.

_____, **Machiavelli in the Liberal Cosmos.** *Political Theory*, Vol. 13, No. 4. (Nov., 1985), pp. 559-574.

_____, **Present at the Creation: With Laslett to the Lost Worlds.** *International Journal of Public Affairs*, vol. 2. (2006), 7-17.

_____, **The History of British Political Thought: The Creation of a Center.** *The Journal of British Studies*, Vol. 24, No. 3, (Jul., 1985), pp. 283-310.

PORRO, Pasquale, "**Henry of Ghent**", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/henry-ghent/>; acessado em 19 de setembro de 2008.

POST, Gaines. **Ratio publicae utilitas, ratio status et “raison d’État”: 1100-1300**. In: LAZZERI, Christian; REYNIÉ, Dominique. **Le pouvoir de la raison d’État**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

_____. **The Two Laws and the Statute of York**. *Speculum*, Vol. 29, No. 2, Part 2: Mediaeval Representation in Theory and Practice. (Apr., 1954), pp. 417-432.

_____. **Roman Law and Early Representation in Spain and Italy, 1150-1250**. *Speculum*, Vol. 18, No. 2. (Apr., 1943), pp. 211-232.

PROTO, Mario. **Il tacitismo di Scipione Ammirato**. In: SUPPA, Silvio. **Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 3. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2003.

QUARTIM DE MORAES, J. **A justificação do tiranicídio no pensamento proto-liberal de Juan de Mariana**. Coleção Primeira Versão, IFCH/UNICAMP. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1993.

REIN, Nathan Baruch. **Faith and Empire – Conflicting visions of religion in a late reformation controversy – The Augsburg Interim and its opponents, 1548-50**. *Journal of the American Academy of Religion*. March, 2003. Vol. 71, nº 1, pp. 45-74.

RIBADENEYRA, Pedro de. **Le Prince Chrestien**. [Traité de La religion que doit suivre Le Prince chrestien, et des vertus, qu’il doit avoir pour bien gouverner et conserver son Estat: contre La doctrine de Nicholas Machiavel, et dès Politiques de nostre temps]. Paris: Fayard, 1996.

RICHELIEU, Armand Jean Du Plessis (1585-1642 ; cardinal duc de). **Mémoires du cardinal de Richelieu**. Sur le règne de Louis XIII, depuis 1610 jusqu’à 1638 / [publ.] par MM. Michaud,... et Poujoulat. Paris : Ed. du commentaire analytique du Code civil, 1837-1838.

_____. **Testament politique**. Num. BNF de l’éd. de, Caen: Centre de philosophie politique et juridique, 1985. Bibliothèque de philosophie politique et juridique. Textes et documents, ISSN 0758-0428. Fac-sim. de l’éd. de, Amsterdam : H. Desbordes, 1689.

RIDOLFI, Roberto. **Biografia de Nicolau Maquiavel**. São Paulo: Musa Editora, 2003.

ROMMEN, Hans. **Church and State**. *The Review of Politics*, Vol. 12, No. 3. (Jul., 1950), pp. 321-340.

ROULAND, Norbert. **Roma, democracia impossível? Os agentes de poder na urbe romana**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Ed. UNB, 1997.

ROWE, C. J; SCHOFIELD, M.; HARMISON, S.; LANE, Melissa S.; **The Cambridge history of Greek and Roman political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ROY, J. **'Polis' and 'Oikos' in Classical Athens**. Greece & Rome, 2nd Ser., Vol. 46, No. 1. (Apr., 1999), pp. 1-18.

SAINT-BONNET, François. **L'État d'exception**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

SALINAS, Sara Castillo. **Estudios de derecho internacional público**. INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS - Serie H, Núm. 14. Universidad Nacional Autónoma de México.

SALMON, J. H. M. **Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France**. The American Historical Review, Vol. 85, No. 2. (Apr., 1980), pp. 307-331.

SARUBBI, Antonio; SCUDIERI, Pasqualina. **I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà**. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 2000.

SCATTOLA, Merio. **Teologia politica**. Collezione Lessico della politica. Bologna: Il Mulino, 2007.

SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600**.

SCHEIDT, Johann Friedrich. *Traité systématique touchant La Connoissance de L'État Du Saint Empire Romain De La Nation Allemande, ou Le Droit Public De Cet Empire, tiré Des Loix Fundamentales De La Jurisprudence Politique [et] des Auteurs Les Plus Célèbres Et Les Plus Désintéressés. Tome quatrième. Hannover : Moringisches Waisenhaus 1759, 151-299, Corrigenda : 487f (diese sind hier stillschweigend übernommen). (BNF Paris: M 14705). In: **Die Westfälischen Friedensverträge** vom 24. Oktober 1648. Texte und Übersetzungen (Acta Pacis Westphalicae. Supplementa electronica, 1). Französische Übersetzung des IPO von Johann Friedrich Scheidt (1754). Disponível em <http://www.pax-westphalica.de>; Acessado em 19 de setembro de 2009.*

SCHMITT, Carl. **La defensa de la constitucion** (Der Hüter der Verfassung). Madrid: Editorial Tecnos, 1983.

SCOTT, S. P. **The Civil Law** - In seventeen volumes. Translated from the original Latin, edited, and compared with all accessible systems of jurisprudence ancient and modern. Cincinnati: The Central Trust Company [Executor of the Estate Samuel P. Scott, Deceased], 1932.

SENELLART, M. **Machiavélisme et raison d'État – XII^e-XVIII^e siècle**. Paris: Presses Universitaire de France, 1989.

_____, **La raison d'État antimachiavélienne**. In: LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. [Org] *La raison d'État: politique et rationalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

_____, **As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____, **Raison d'intérêt et gouvernement du bien-être dans le « Teutscher Fürstenstaat » (1656) de Seckendorff**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

_____, **Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVII^e siècle?** In.: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d'État**. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

SENEILLART, Michel; SFEZ, Gérauld. **L'enjeu Machiavel**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Martins fontes, 1996.

_____, **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____, **Maquiavel**. Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

STEIN, Peter. **Roman law in European History**. Cambridge University Press, 1999.

STOLLEIS, Michael. **Stato e ragion di stato nella prima età moderna**. Collezione di testi e di studi. Bolonha: Il Mulino, 1998.

_____, **“L'idée de la raison d'État” de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle**. pp. 11-43. In: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d'État**. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

STRADLING, R. A. **Olivares and the Origins of the Franco-Spanish War, 1627-1635**. *The English Historical Review*, Vol. 101, No. 398. (Jan., 1986), pp. 68-94.

_____, **Prelude to Disaster; the Precipitation of the War of the Mantuan Succession, 1627-29**. *The Historical Journal*, Vol. 33, No. 4. (Dec., 1990), pp. 769-785.

STRAYER, Joseph. **The State and Religion: An Exploratory Comparison in Different Cultures: Greece and Rome, the West, Islam**. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, No. 1. (Oct., 1958).

SULLIVAN, Vickie B. **Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment": A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses**. *Political Theory*, Vol. 20, No. 2. (May, 1992), pp. 309-318.

SUPPA, Silvio [A cura di]. **Tacito e tacitism in Italia da Machiavelli a Vico**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 3. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2003.

TARCOV, Nathan. **Review: Political Thought in Early Modern Europe, II: The Age of Reformation.** *The Journal of Modern History*, Vol. 54, No. 1. (Mar., 1982), pp. 56-65.

THUAU, Étienne. **Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu.** Paris: Albin Michel, [1966] 2000.

TIERNEY, Brian. **The crisis of Church and State 1050-1300.** Toronto: University of Toronto Press, [1964] 1998.

_____, **"The Prince is Not Bound by the Laws." Accursius and the Origins of the Modern State.** *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 4. (Jul., 1963), pp. 378-400.

_____, **Natural Law and Natural Rights - Old Problems and Recent Approaches.** *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 3. (Summer, 2002), pp. 389-406.

_____, **Religion and Rights: A Medieval Perspective.** Source: *Journal of Law and Religion*, Vol. 5, No. 1, (1987), pp. 163-175.

_____, **The Canonists and the Mediaeval State.** *The Review of Politics*, Vol. 15, No. 3. (Jul., 1953), pp. 378-388.

TIRRI, Assunta. **Il Tacito di Boccacini, tra i Ragguali e i Commentari a Cornelio Tacito.** In: SUPPA, Silvio. **Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico.** Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 3. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2003.

TORGAL, Luís Reis. **Erasmisme, raison d'État et aristotelisme au Portugal. Sur les relations de David Bigalli et António Manuel Hespanha.** In: Aristotelismo politico e ragion di Stato. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995.

TRIGLOT CONCORDIA. **The symbolical books of the Ev. Lutheran Church** [contendo: **The Augsburg Confession, The Smalcald Articles, e Apology of the Augsburg Confession**]. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921.

TRIOMPHE, Michele. **Hobbes et la raison d'État.** In : ZARKA, Yves Charles [Org.]. **Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles.** Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

TUCK, Richard. **Philosophy and government, 1572-1651.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TUCKER, Robert W. **Peace and War.** Reviewed work(s): *Paix et Guerre entre les Nations.* by Raymond Aron. *World Politics*, Vol. 17, No. 2, (Jan., 1965), Published by: The Johns Hopkins University Press. pp. 310-333.

ULLMANN, W. **A Medieval Document on Papal Theories of Government.** *The English Historical Review*, Vol. 61, No. 240. (May, 1946), pp. 180-201.

_____, **The Development of the Medieval Idea of Sovereignty.** *The English Historical Review*, Vol. 64, No. 250. (Jan., 1949), pp. 1-33.

VASOLI, Cesare. **Il carattere “naturale” dello Stato e la sua “patologia” nella tradizione politica aristotelica.** In: Aristotelismo politico e ragion di Stato. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995.

_____, **Machiavel inventeur de la raison d’État?** In: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d’État.** Théoriciens et théories de la raison d’État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego.** Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 14^a edição. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VINOGRADOFF, Paul. **Roman Law in Mediaeval Europe.** New York: Kessinger Publishing, [1909] 2004.

VIROLI, Maurizio. **Dalla politica alla ragion di Stato – La scienza del governo tra XIII e XVII secolo.** Roma: Donzelli Editore, 1994.

_____, **O sorriso de Maquiavel: história de Maquiavel.** Tradução Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____, **The Revolution in the Concept of Politics.** *Political Theory*, Vol. 20, No. 3. (Aug., 1992), pp. 473-495.

VLASTOS, Gregory. **Of Sovereignty in Church and State.** *The Philosophical Review*, Vol. 62, No. 4. (Oct., 1953), pp. 561-576.

WEBER, Wolfgang. **What a Good Ruler Should Not Do - Theoretical Limits of Royal Power in European theories of absolutism 1500-1700.** *Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 4. (Winter, 1995), pp. 897-915.

WEDGWOOD, C. V. **The thirty years war.** New York: New York Review Books, 2005.

WHEATCROFT, Andrew. **The Habsburgs – Embodying Empire.** Londres: Vikin, Penguin Books, 1996.

WHITFIELD, J. H. **The Politics of Machiavelli.** *The Modern Language Review*, Vol. 50, No. 4. (Oct., 1955), pp. 433-443.

WILLEMS, Pierre. **Le droit public romain. Ou les institutions politiques de Rome.** Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1883.

WILLIAMSON, Caroline; WILLIAMSON, Callie. **The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic.** Chicago: University of Michigan Press, 2005.

WINROTH, Anders. **The Making of Gratian's Decretum.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOOD JR, James E. **Christianity and the State**. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 35, No. 3. (Sep., 1967), pp. 257-270.

WOOTOM, David. **Liberty, Metaphor, and Mechanism: "checks and balances" and the origins of modern constitutionalism**. Texto disponível em http://www.constitution.org/lg/check_bal.txt ; acessado em 19 de setembro de 2008. O texto é de 2002.

XAVIER, Angela Barreto. **The “valimento” of Castelo Melhor (1662-1667). The reasons of State in Portugal in the second half of the seventeenth Century**. BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

YHARRASSARRY, Julián Viejo. **“Contra políticos ateístas”. Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII**. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. **Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento**. Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d’État**. Théoriciens et théories de la raison d’État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____, **Crise et réappropriation discursive: l’usage de l’aristotélisme dans les traités de la raison d’État**. pp-313-325. p. 315. In: BALDINI, Enzo [org]. **Aristotelismo politico e ragion di Stato**. Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995.

_____, ZARKA, Yves Charles. **Raison d’État et figure du prince chez Botero**. In: ZARKA, Yves Charles [org]. **Raison e déraison d’État**. Théoriciens et théories de la raison d’État aux XVI^e et XVII^e siècles. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

ZUCKERMAN, Charles. **The relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 4. (Oct. - Dec., 1975), pp. 579-594.

Índice onomástico

- Accursius 63, 65, 121, 130, 131, 134, 135, 136, 143, 414
- Achille de Harlay 255
- Agostinho 66, 69, 162, 213
- Alberico Gentili 87
- Alberti 12, 26
- Albrecht von Wallenstein 249
- Amelot de la Houssaye 255
- Ammirato 152, 245, 246, 247, 250, 268
- Andrea Doria 59
- Andreas de Isernia 133
- Arcana imperii* 271
- Aristóteles 2, 11, 24, 26, 32, 33, 35, 45, 47, 48, 49, 65, 81, 83, 84, 97, 107, 115, 121, 122, 123, 124, 129, 131, 134, 159, 169, 176, 177, 178, 179, 182, 184, 185, 187, 189, 193, 194, 195, 197, 204, 215, 225, 247, 279, 286, 299, 386
- Augsburgo Consulte Paz de Augsburg
- Azo 118, 130, 147, 148
- Bacon . 173, 266, 273, 274, 275, 276, 277, 399
- Baldus .. 63, 117, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 147, 158, 160, 323, 327, 410, *Consulte* Baldus de Ubaldis
- Baldus de Ubaldis 117, 130, 136, 147, 402
- Bartolo de Sassoferrato 130
- Bartolomeu della Casa 55
- Bartolus de Saxoferrato 117, 130
- Bassianus 117, 118, 130
- Bodin ... 11, 62, 63, 64, 77, 161, 174, 179, 185, 198, 201, 208, 228, 231, 236, 241, 249, 250, 254, 265, 307, 321, 322, 329
- Boécio 19, 20, 21, 22, 25
- Botero
- Giovanni Botero 151, 152, 198, 217, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 237, 238, 250, 264, 265, 266, 270, 401
- Bracton 119
- Bruni 12
- Campanella 152, 178, 342
- Canning 129, 131, 132, 136, 147
- Canonhierus 246, 247
- Carlos Magno 47, 57, 67, 68
- Carlos V ... 56, 57, 60, 61, 69, 73, 75, 175, 205, 221, 270, 402
- Carlos VIII 42, 92
- Cerizier 255
- Chemnitz 249, 253, 266
- Chiaramonti 222
- Cícero . 12, 15, 25, 27, 107, 152, 162, 222, 250, 272
- Clapmar 249, 250, 270
- Clapmarius 248
- Clemente IV 62, 64
- Clemente VII 56, 60, 217
- Código de Justiniano 63, 68, 107
- condottiere* 43, 50
- Confissão Augustana* 70
- Confissão de Augsburg 71, 72
- Contra-Reforma 65, 95, 216, 224, 226, 228, 250, 260
- Corpus Iuris Civilis* Consulte Código de Justiniano
- Dante 26, 58, 59
- Della Casa
- Giovanni Della Casa 221, 222, 223, 224, 400
- Digesto* 109, 110, 111, 112, 123, 130, 133, 134, 136, 138, 139, 142, 144, 145, 147, 159, 203
- Espanha 5, 43, 59, 60, 61, 92, 107, 173, 250, 260, 262
- Estienne Pasquier
- Pasquier 1, 209
- Felix Gilbert 127, 190, 292, 406

- Florença 14, 26, 42, 43, 44, 52, 53, 55, 56, 59, 126, 157, 209, 212, 217, 221
- fortuna* . 12, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 48, 92, 101, 128, 191, 194, 258, 270
- Foucault 5, 6, 7, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 201, 202, 203, 204, 211, 212, 213, 214, 215, 265, 266, 267, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 353, 365, 404
- Frachetta 152, 227, 243, 247
- França 4, 5, 56, 176, 258
- François de la Mothe le Vayer
 La Mothe le Vayer 211
- Frederico Barbarossa 62
- Frederico II 43
- Gabriel Naudé*
 Naudé 253, 267, 268, 271
- Gaines Post
 Post, Gaines 155, 162
- Gentili 173, 279, 280, 281, 282, 325
- Gentillet 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 250
- Gerard d'Abbeville 116
- Gil de Roma 83
- Gilbert 14, 26, 27, 176, 218, 219
- Giovanni Antonio Palazzo
 Palazzo 246
- Graciano 116, 142, 391
- Gregório, O Grande 80, 88
- Grotius 254
- Guerra das Rosas 43
- Guerra dos Trinta Anos 74, 161, 236, 238, 249, 258, 266
- Guicciardini
 Francesco Guicciardini .. 152, 217, 218, 219, 220, 221, 405, 407, 408
- Guilherme de Moerbeke 123, 189, 196
- Guilherme de Ockham 58, 130
- Gustavo Adolfo 161, 263
- Habsburgo 58, 59, 61, 261
- Harrington 104, 342, 346
- Henri de Gand 116, 123, 124, 125
- Henrique VIII 69, 73
- Hippolithus a Lapide 253
- Hobbes 11, 86, 198, 203, 258
- Hohenstaufen 116
- Hotman 206, 208, 241
- humanismo . 25, 27, 59, 86, 107, 149, 150, 174, 176, 202, 218, 246, 250
- humanistas *Consulte* humanismo
- Huss 65, 76
- Igreja Católica 57, 62, 66, 69, 86, 208
- Império Romano 62, 254
- Império Turco-Otomano 59
- Inocente IV 131
- Interim* 74, 75, 411
- Jacobus de Ravannis 133
- João de Viterbo 81
- Kant 172, 322, 379, 381
- Kantorowicz 115, 130, 131, 158, 407
- Koschaker 140
- Leonardo Da Vinci 43
- Liga de Esmalcalda 73, 74
- Lipsius 173, 249, 250, 252, 253, 270
- Luís XIV 61, 263, 264
- Lutero . 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 88, 176, 208, 269, 270, 326
- Malvezzi 264, 265
- Manetti 12
- maquiavelismo 5, 11, 14, 94, 96, 163, 172, 173, 198, 205, 207, 215, 216, 217, 227, 248, 272, 273
- Marinus de Caramanico 133
- Marsílio de Pádua 58, 208
- Mattei *Consulte* Rodolfo de Mattei
- Médici .. 14, 26, 43, 44, 45, 52, 53, 56, 77, 157, 206, 217
- Mehmed II 42
- Meinecke 98, 105, 106, 108, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 178, 181, 205, 206, 208, 231, 235, 238, 246, 247, 248, 249, 254, 267, 280, 307, 310, 311, 322, 324, 325, 342, 343, 346, 350, 358, 379, 380, 381, 413
- Mesnard 11, 13, 14, 48, 52, 54, 71
- Montesquieu 263, 273
- Naudé 268, 269, 270, 271, 272, 273
- O Príncipe* .. 12, 14, 15, 25, 26, 27, 44, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 93, 150, 157, 158, 198, 202, 203, 204, 205, 211, 217, 219, 229, 276, 408
- Oldradus da Ponte 133
- Olivares
 Conde-Duque 260, 261, 413

- Palazzo
 Giovanni Antonio Palazzo..... 244, 247, 266
 Papiniano 143, 144, 147
pastoral *Consulte* poder pastoral
 Paulus 110, 111, 144
 Paz de Augsburg..... 74, 75, 175, 259
 Petrarca 12, 59
 Pico della Mirandola..... 12, 26
 Platão 46, 65, 81, 195
 Pocock . 14, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 28, 29, 37, 48, 49, 157, 176, 177, 189, 193, 195, 218, 301
 poder pastoral .. 80, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 238
 Post 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 134, 136, 137, 139, 148, 178, 323, 341, 350, 392
 Gaines Post 80, 106, 125, 126, 151, 155, 158, 159, 162, 173, 207, 208, 407, 412
 Priezac 178, 256
Príncipe 12, 15, 26, 27, 52, 53, 54, 85, 205, 211
ragion di Stato 5, 151, 152, 153, 158, 180, 181, 182, 210, 216, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 244, 245, 246, 252, 270, 399, 401, 409, 414, 415, 416
 Reforma Protestante 62, 95, 198
regimen animarum 88
 Reginald Pole 173
 Rinascimento 69, 90, 107
 Ribadeneira 173, 216, 241, 242, 243
 Richelieu 73, 178, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 268, 269, 272, 273, 277, 279, 282, 284, 329, 411, 414
 Rousseau 87
 Saavedra-Fajardo 173
 Salutati 12, 59
 Savigny 140
 Savonarola.... 14, 127, 128, 190, 191, 194, 405
Securité, territoire et population.... 84, 89, 90, 94, 204, 211, 212, 213, 266, 267, 269, 271, 273, 275, 277, 278, 284, 287, 297, 315, 316, 404
 Setalla..... 247, 248
 Skinner . 11, 12, 14, 15, 16, 48, 50, 51, 52, 53, 62, 65, 66, 70, 71, 151, 161, 176, 197, 198, 206, 252, 410
specula 44, 45, 47, 57, 93, 150, 202
 Suleimã, O Magnífico 59
 Tácito .. 162, 173, 245, 249, 250, 252, 255
 Tomás de Aquino.... 81, 83, 129, 130, 196
 Ulpiano..... 109, 110, 111, 116, 117, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 147
 Vergerio 12, 221
 Viroli 151, 155, 156, 157, 158, 159
virtù 15, 16, 49, 54, 57, 92, 224
 Wycliff 65
 Zuccoli 246, 247, 248